ZNAK

MIESIĘCZNIK

KRAKÓW

Rok XVIII LISTOPAD (11) 1966

149

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawleyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska, Stanisław Grygiel

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz redakcji), **Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel, Franciszek Blajda**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84

Redakcja przyjmuje w godz. 13—15.
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—

Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu" Kraków, ul. Worcella 6, PKO No 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46, PKO 1-6-100024

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

---

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:
Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 7.000+350 egz. Arkuszy druk. 9. Papier druk. sat. kl. V 61×86 60 g. Maszynopis otrzymano 7. X. 1966 r. Druk ukończono w listopadzie 1966. Zam. 458 7. X. 1966. — T-18

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK

MIESIĘCZNIK

Rok XVIII Nr 149 (11)
Listopad 1966
Kraków

W numerze niniejszym zamieszczamy obszerne omówienie wyników naszej ankiety Czytelnicy o Znaku, *pióra reprezentanta warszawskiego naszej redakcji Bohdana Cywińskiego. Plon tej ankiety jest dla nas ogromnie cenny. Nie poprzestaniemy na jednorazowym jej skomentowaniu, lecz będziemy powracać i nawiązywać do uwag i opinii naszych najaktywniejszych czytelników, respondentów ankiety, zarówno w naszej codziennej pracy redakcyjnej, jak i w publikacjach. Na tym miejscu wyrażamy gorącą wdzięczność wszystkim uczestnikom ankiety. Wbrew pojawiającej się dziś często opinii, że ta forma uzyskiwania informacji przeżywa się i że mamy nadmiar ankiet — odpowiedzi, które otrzymaliśmy, cieszą nas a często imponują nam swą przemyślaną treścią i serdecznym przejęciem się zadaniami pisma. Widać w tych pracowitych i żywych — mimo stereotypowej formy kwestionariusza — wypowiedziach, że istnieje jakieś wewnętrzne porozumienie między redakcją a czytelnikami, duchowa wspólnota, a także dość zasadnicza zgoda co do roli w Polsce pisma typu* Znaku; *a przede wszystkim może istnieje żywa solidarność, poczucie współodpowiedzialności, gdy chodzi o realizację tego, co jeden z czytelników ujął w paradoksalnej może ale pięknej formule, jako główny cel pisma: „Usiłowanie, przy pomocy dostępnych sobie środków, ukazania istoty rzeczy".*

W myśl życzeń czytelników oraz stałych naszych założeń chcielibyśmy rozszerzyć krąg aktywnych współtwórców pisma. Wśród ludzi, którzy tak głęboko rozumieją potrzeby społeczne jak nasi respondenci, powinni się znaleźć autorzy, którzy zasilą naszą publicystykę a także zainspirują innych w kręgu swoich znajomych, by nawiązali kontakt z redakcją zmierzający do stałego poszerzania bazy społecznej oraz do zakorzenienia pisma w dzisiejszym życiu, na czym zależy i nam i tak wielu naszym czytelnikom.

Szeroko pojętą problematykę społeczną będziemy się starali poruszać również i sami, zapraszając do współpracy jak najszerszy krąg interesujących się nią publicystów. Istnieje jednak jeszcze

jedna forma wspólnych poszukiwań dzisiejszego kształtu rzeczywistości. Są nią ankiety, takie chociażby, jak publikowane na naszych łamach wypowiedzi na temat Dlaczego wierzę, wątpię, odchodzę *lub głosy „bezimiennych o modlitwie". Ankiety pozwalają redakcji i Czytelnikom łączyć się we współpracy nad badaniem ważnych problemów życia. Zachęceni doświadczeniami z ubiegłych lat, jak i rezultatem ankiety na temat Znaku, proponujemy od razu wspólną akcję publicystyczną, której problematyka wydaje nam się ważna. Opatrujemy ją nazwą*

SPOTKANIE Z CZŁOWIEKIEM

Każdy z nas spotykał lub spotyka ludzi, którzy dzięki swojej postawie wobec życia, a przede wszystkim wobec innych osób, wywierają na nie dodatni wpływ, pozostawiają na nich niejako „ślad" spotkania, który się potem przez lata nie zaciera. Patrząc wstecz na swoje życie, widzimy w sobie takie cenne ślady pozostawione w nas przez innych. Z natury rzeczy nasi rodzice i bliscy są tymi ludźmi, którzy w jakiś sposób wpłynęli silnie na całe nasze życie. Ale intencją naszej akcji, której terminu zakończenia nie ogłaszamy w tej chwili (zrobimy to w odpowiednim czasie), jest udokumentowanie spotkań między ludźmi poza kręgiem ściśle rodzinnym. Słyszy się obecnie wiele narzekania na to, że trudno jest dziś spotkać „prawdziwego człowieka", że w stosunki międzyludzkie wkrada się obezwładniająca dobre intencje podejrzliwość, „znieczulica" na troski innych, obcość, egoizm, brak cywilnej odwagi i oportunizm. Wszystko to pogłębia poczucie samotności i czyni życie bardziej uciążliwym niż z natury rzeczy być ono powinno. Bywa, że zapobiega temu „spotkanie z człowiekiem". Z kimś, kto czy to swoją siłą charakteru, czy dobrocią, czy też zwykłą madrością sprawia, że ci, którzy się z nim spotykają, odzyskują wiarę w siebie i w innych. Chodzi nam o zdobycie konkretnych przykładów, opisów rzeczywistych „spotkań" tego rodzaju.

Mogło to być bardzo dawno, chociażby w czasie wojny, kiedy byliśmy świadkami najprzedziwniejszych sytuacji, w których ludzie zdawali wewnętrzny egzamin. Mogło to być i kiedy indziej, w zwykłym życiu, teraz, gdy nie ma zbyt wiele nadzwyczajnych okazji, by „spotkać się z człowiekiem". Mogło to być w setkach nieprzewidzianych z góry spotkań na płaszczyźnie intelektualnej, moralnej, społecznej lub innej, gdy zetknięcie się z kimś sprawiło, że pozostawił on w nas „ślad" swojej obecności i już na zawsze się o nim pamięta. Może to „spotkanie z człowiekiem" nadal trwa? Opowiedzcie o nim innym. Jak do niego doszło, na czym ono polega, wytłumaczcie dlaczego uważacie je za tak dla siebie samych ważne. Nie chcemy zbierać laurek i budujących, lakierowanych przykła-

dów. Spotkania z człowiekiem mają tę wartość, że są zazwyczaj bardzo zwykłe i z zewnątrz niezauważalne. Nie zależy nam również na nazwiskach. Opisy mogą być anonimowe, byleby były prawdziwe i utrzymane w tonie bardziej rzeczowym niż emocjonalnym. Udział w naszej akcji może się również stać dla kogoś okazją do dokonania rozrachunku z samym sobą przy okazji „spotkania z człowiekiem".

Listy lub wypowiedzi opisujące Spotkanie z człowiekiem *(w grę wchodzi również świadectwo takich spotkań w sytuacjach, gdy nie dotyczyły one nas bezpośrednio, a jedynie naocznie je poznaliśmy) prosimy przysłać na adres naszej redakcji:* Miesięcznik „Znak", Kraków, ul. Sienna 5. *Prosimy podawać swoje nazwiska i adresy z zaznaczeniem czy mają być one ujawniane, czy też autor korespondencji chce wystąpić pod pseudonimem. Wypowiedzi anonimowe będą również brane pod uwagę. O ile otrzymamy możliwie szybko dostateczną ilość* Spotkań z człowiekiem, *będziemy starali się je jak najprędzej drukować, a po zakończeniu akcji opublikujemy na jej temat osobne artykuły.*

BOHDAN CYWIŃSKI

„ZNAK" I CZYTELNICY

Przed kilku miesiącami redakcja zwróciła się do czytelników „Znaku" z prośbą o wyrażenie opinii o naszym piśmie, jego koncepcji, tematyce i formie. Kwietniowy, 142 numer „Znaku" zawierał formularz ankietowy.

W ciągu następnych dwóch miesięcy na adres redakcji napływały odpowiedzi czytelników. Obecnie — po zebraniu, policzeniu i wstępnym przynajmniej opracowaniu całości materiału — pragniemy się podzielić wynikami przeprowadzonej ankiety.

Nadesłane wypowiedzi stanowią obfity i różnorodny materiał. Na nasz apel odpowiedzieli ludzie różnych pokoleń i formacji zawodowych, pisząc o swych — bardzo różnych potrzebach i zainteresowaniach. Niektóre z tych treści dadzą się sklasyfikować i ująć w wymierne wskaźniki liczbowe. Wiele refleksji — może najcenniejszych — wymaga traktowania indywidualnego. Spróbujemy je przedstawić również, poprzez omówienie lub cytat. Idzie nam bowiem o to, by odtworzyć czytelnikom możliwie najpełniejszy obraz opinii przekazanych nam przez uczestników ankiety. Mamy zresztą nadzieję, że opinie te staną się punktem wyjścia do dalszej dyskusji na temat naszych potrzeb, funkcji i obowiązków.

W omówieniu naszym zajmiemy się kolejno charakterystyką naszych respondentów, ich kontaktem ze „Znakiem", zainteresowaniami, opiniami o piśmie, zamieszczanych w nim artykułach, wreszcie postulatami dotyczącymi koncepcji, tematyki i formy pisma.

*

Otrzymaliśmy ogółem 351 ankiet. W stosunku do nakładu „Znaku", który wynosi siedem tysięcy egzemplarzy, jest to niewiele, można jednak przyjąć, że mamy do czynienia z wypowiedziami osób najbardziej z pismem związanych i jakoś zainteresowanych jego profilem. Kim są ci ludzie, którzy przykładają wagę do rozwoju „Znaku"? Młodzi, czy starzy, sami księża, czy świeccy? Struktura wieku, płci, wykształcenia i zawodu mówi sama za siebie. Przytoczmy więc cyfry:

a) płeć — kobiety — 26%, mężczyźni — 71%, brak danych — 3%;

b) wiek — do lat 25 — 9,4%,
26 — 35 — 23,8%,
36 — 45 — 30,4%,
46 — 55 — 11,1%,
56 — 65 — 8,8%,
brak danych — 4,1%,

c) wykształcenie — podstawowe — 4%, średnie — 11%, wyższe — 83%, brak danych — 2%,

d) zawody: księża i klerycy — 77 osób, inżynierowie i technicy — 52 osoby, humaniści — 45 osób, przyrodnicy — 28, prawnicy — 19, lekarze — 17, ekonomiści — 10, filozofowie — 8, pedagodzy 8, matematycy — 8, socjologowie — 7, katecheci — 7, artyści — 6, psychologowie — 3 osoby. W ankiecie udział wzięły również 3 siostry zakonne. Bliżej nieokreślona grupa urzędników liczy osób 20, rencistów jest 15, a za to studentów — 31.

Spośród księży — 37 osób przyznaje się do wyższego wykształcenia pozaseminaryjnego, kilkunastu — do profesury w Seminariach duchownych. Ogólna liczba pracowników naukowych wynosi 58 osób, co czyni 17% ogółu odpowiadających na naszą ankietę. Średni wiek naszego respodenta wynosi około 41 lat, a respondenci w sutannach są przeciętnie jeszcze o dwa lata młodsi. W ogóle młodzi księża i młodzi inżynierowie stanowią najbardziej charakterystyczne grupy wśród naszych respondentów.

Charakterystyczny jest też krąg ich lektur prasowych: 93% respondentów przyznaje się do czytania „Tygodnika Powszechnego" lub „Tygodnika Powszechnego" i „Więzi"; 35% czyta popularne pisma religijne; 21% — pisma teologiczne i pastoralne; społeczno-kulturalne pisma laickie podaje 51% naszych respondentów, przy czym największym wśród nich zainteresowaniem cieszy się „Polityka". Wreszcie 9% respondentów ma kontakt z pismami zagranicznymi, głównie o tematyce religijnej.

Tak ukształtowany wizerunek respondenta wskazuje na rzeczywistą elitarność „Znaku", ale jednocześnie i na różnorodność formacji jego czytelników. Myślę, że ważne są obie te cechy. Mimo swych niewątpliwych wad i niedociągnięć pismo przyciąga ludzi o wysokiej kulturze intelektualnej, zmyśle krytycznym i rozległych horyzontach. Jednocześnie, pozostając pismem religijnym ma szanse kontaktu z ludźmi świeckimi o rozmaitych formacjach zawodowych nie zacieśniając się do niektórych tylko kategorii inteligencji. Wielka to trudność, ale i wielka szansa „Znaku". Tym większe chyba więc znaczenie opinii przedstawicieli tych różnych środowisk

czytelniczych, przekazanych za pośrednictwem naszej ankiety. Przejdziemy zatem do ich analizy.

*

Respondenci naszej ankiety należą zapewne do czytelników szczególnie aktywnych. Nie dziwi więc fakt, że aż 70% spośród nich czyta „Znak" stale, podczas gdy 18% często, a 10% rzadko zagląda do naszego pisma. Niektórzy stwierdzają, że czytają tylko niektóre artykuły, które wydają im się szczególnie interesujące. Wiele osób podaje, od jak dawna zalicza się do czytelników „Znaku", niejednokrotnie wspominając artykuły z ubiegłych lat, które pozostały na stałe w ich pamięci. Jest więc tak wymieniane *ABC tomizmu* — ojca Bocheńskiego, *Dlaczego jestem katolikiem* — Antoniego Gołubiewa, a z nowszych czasów — wyniki ankiety *Dlaczego wierzę, wątpię, odchodzę* i ankiety o modlitwie. Kilka osób deklaruje wreszcie, że momentem, który zbliżył je do „Znaku", były drukowane w ostatnim roku dokumenty soborowe i komentarze do nich.

Intensywność i częstotliwość lektury „Znaku" wzrasta z wiekiem — w ankietach wypełnionych przez studentów wielokrotnie powtarza się uwaga: „ostatniego numeru nie zdążyłem przeczytać — sesja egzaminacyjna". Więcej czasu znajdują również dla „Znaku" księża, niż świeccy.

Stopień kontaktu z pismem wyraża się nie tylko w częstotliwości jego lektury. Jego świadectwem bywa także sam ton listu i stosunek do ankietowej inicjatywy redakcji. Niewielki procent respondentów zmieścił się w rubrykach wydrukowanego kwestionariusza. Na większości formularzy marginesy zapisane są uwagami, postulatami i życzeniami. Czasem zapewnieniami o modlitwie w intencji redaktorów „Znaku". A często do formularzy dołączane są listy, w których respondenci piszą szerzej o swoich opiniach na temat pisma. I zawartej w nich atmosfery przyjaźni, towarzyszącej zresztą często bardzo ostrym i sprecyzowanym zarzutom, nie można nie zauważyć, czy pominąć milczeniem, choć nie da się ona sklasyfikować w żadnej rubryczce.

W analizie sądów o „Znaku" należałoby wyjść od odpowiedzi na pytanie o główne zadanie pisma. Okazuje się jednak, że sformułowanie jej w jednym zdaniu jest rzeczą bardzo trudną i kryje w sobie dwa niebezpieczeństwa. Niektórzy respondenci sprowadzają ten cel do wybranego postulatu szczegółowego, jak np. publikacja dokumentów soborowych. Inni natomiast, chcąc ująć zagadnienie syntetycznie, formułują zadania pisma bardzo ogólne, co uniemożliwia ścisłą klasyfikację sądów, może warto jednak przytoczyć niektóre określenia. Zdaniem czytelników głównym zadaniem „Znaku" winno więc być:

kształtowanie głębokiej religijności w duchu Soboru

(nr 2, ksiądz, mgr teologii, l. 29)

reprezentacja niezależnej myśli polskiej z pozycji chrześcijańskiego, katolickiego zaangażowania

(nr 4, asystent muzealny, l. 35)

pomoc współczesnemu człowiekowi, aby mógł w codziennym życiu w pełni realizować wskazania Ewangelii

(nr 12, nauczyciel, l. 35)

kształtowanie nowej formacji duchowej inteligencji polskiej

(nr 29, socjolog, l. 37)

szerzenie i pogłębianie wiadomości o wynikach Soboru i poszukiwanie najlepszych dróg do ich realizacji w Polsce

(nr 319, kobieta, prac. naukowy (mat.-fiz.), l. 55)

rozpowszechnianie i pogłębianie wiedzy religijnej oraz kultury chrześcijańskiej

(nr 289, emerytowana nauczycielka, l. 75)

Ogólna ocena pisma zawarta w odpowiedziach na pytanie, czy „Znak" spełnia swoją rolę, kształtuje się następująco: 27% respondentów twierdzi, że spełnia ją całkowicie, 46% — że „raczej tak", 16% — że „raczej nie", wreszcie 6% — że zdecydowanie nie. Nie wypowiada się na ten temat 5% respondentów. Przeważają więc odpowiedzi nieproste: zwykle jest tak, że respondenci akceptują w pełni założenie i linię pisma, krytykując jednocześnie niekonsekwencje w ich praktycznej realizacji, wytykając usterki i braki. Oceny są zresztą bardzo zróżnicowane i rozmaicie motywowane — oto niektóre odpowiedzi:

myślę, że „Znak" w dużej mierze zadanie spełnia, nawet jeśli niektóre artykuły mnie nie interesują. Imponuje mi „szeroki oddech" pisma i „Znak" podoba mi się taki, jakim jest.

(nr 127, wikary w wielkim mieście, l. 32)

Stoją przed „Znakiem" zadania trudne i trudno założyć, że mogłyby być ujęte w trwale ważne schematy. Na pytanie ankiety odpowiadam: w zasadzie TAK, co wcale nie znaczy, że opowiadam się przeciw ewolucji pisma (...) Serdecznie dziękuję za waszą pracę i za wszystko, co mam za waszym pośrednictwem.

(nr 245, pracownik naukowy uczelni technicznej, l. 37)

Nie. Informacja jest często jednostronna i interpretowana. Artykuły problemowe służą wyraźnie obdarowywanym sympatią kierunkom teologicznym, a głównie filozoficznym. „Znak" nie jest otwarty ku przyszłości. Nie chwyta bowiem istotnych nurtów kultury współczesnej. Reaguje na to, co zewnętrzne, stawia na to, co modne w teologii lub filozofii, ma profil typowo dziennikarski, schlebia gustom czterdziestolatków i podejmuje

problemy na poziomie ich pojętności, nie jest personalistyczny w opiniach, urabiając czytelnika na swoją modłę, nie kształtuje poczucia wolności, często daje erudycję, a nie materiał do przemyśleń. Tymczasem idzie nowe, którego cechą jest to, że czytelnik sam sobie wybierze stanowiska i odpowiedzi, że szuka autentycznej głębi w religii, teologii i filozofii, i że nie wystarczą mu małe horyzonty nawet szkoły „Znaku"...

(nr 179, pracownik nauki, l. 40)

„Znak" spełnia zadanie „bodźca" zmuszającego człowieka do przemyślenia problemu postawionego przez zamieszczone artykuły. W dzisiejszych zagonionych czasach ma to rolę ogromną, bo nie wszyscy katolicy mają czas na czytanie długich rozpraw, książek, brania udziału w konferencjach religijnych, dniach skupienia itd. Dlatego wszystkie artykuły i prace zamieszczane w „Znaku", dotyczące tego, co nazywamy życiem wewnętrznym, są niezwykle cenne. Podobną wartość mają wielkie artykuły dotyczące posoborowej odnowy w Kościele — czy to sprawa wolności religijnej, czy ekumenizmu, nie mówiąc już o drukowanych dokumentach soborowych. — Czy pismo to zadanie spełnia? — Jak najbardziej. Bóg jeden wie, ile dobrego stało się we mnie dzięki „Znakowi".

(nr 188, kobieta, pracownik nauki — humanista, l. 40)

Chyba tak, skutki tego może mało widoczne, może ze względu na bardzo skromne namiętności publicystyczne. Więcej nerwowości, nawet może prowokującego relatywizmu!

(nr 6, urzędnik, l. 25)

Jestem człowiekiem bezwyznaniowym (chociaż „metrykalnie" katolikiem). Cenię jednak wartość moralną i kulturotwórczą chrześcijaństwa i dużo się po nich spodziewam, są mi w jakiś sposób bliskie i dlatego m. in. czytam „Znak".

(nr 29, socjolog, l. 37)

Tak. Z jednej strony elita intelektualna wymaga artykułów na wysokim poziomie, z drugiej strony jednak trafiają się nieraz artykuły zbyt specjalistyczne, które zniechęcają przeciętnego czytelnika, a przez to zwężają krąg czytelniczy. Ale zdaje się, że z tego dylematu nie ma wyjścia.

(nr 120, ksiądz, l. 37)

Stara się (Znak), jak może, choć jest nieco zbyt dostojny i niekiedy „chałowaty". Trzymajcie się!

(nr 336, inżynier w produkcji, l. 36)

Przytoczone tu cytaty nie mogą odzwierciedlić wszystkich typów opinii — są jednak dowodem ich różnorodności. Okazuje się, że jedne i te same treści mogą sprawiać odmienne, a nawet przeciwne

wrażenie, w zależności od formacji odbiorcy, jego przygotowania, stopnia krytycyzmu, i podejścia do cudzej myśli. Ta względność opinii musi być jednak traktowana jako wyraz pluralizmu indywidualnych potrzeb czytelników, a nigdy jako argument osłabiający poczucie odpowiedzialności redakcji za wartość publikowanych materiałów.

*

Źródło różnic w ocenach generalnych pisma, które przytoczyliśmy wyżej, kryje się zapewne w ocenach szczegółowszych, związanych z poszczególnymi artykułami.

Opinie na ten temat przynoszą odpowiedzi na pytania dotyczące materiałów zawartych w 142 numerze „Znaku" oraz wyboru z rocznika 1965. Sięgnijmy w tym miejscu znów do cyfr. Spośród 16 artykułów publikowanych w numerze 142, największą popularnością cieszyły się: *Deklaracja o wolności religijnej*, wymieniona przez 171 osób, *Ucieczka na pustynię* — Jerzego Nowosielskiego — 122 głosy, *Uwagi o deklaracji o wolności religijnej* Stefana Moysy SJ — 119, *Teologia głębi* Abrahama Joshua Heschela — 155 i *Drzewo wolności* Stanisława Grygiela — 104 głosy. Najwięcej zastrzeżeń wzbudziła specjalistyczna *Dyskusja o poznawalności istnienia Boga*.

Spośród 12 pozycji z ubiegłego roku czytelnicy najlepiej wspominali artykuł Karla Rahnera *O możliwości wiary dziś*, za którym głosowało 257 osób, a następnie *Taizé* Anny Morawskiej (243 głosy), *Konstytucję o Kościele* (228) i *Notatki rzymskie* Haliny Bortnowskiej (208 głosów). Najmniejszym powodzeniem cieszyły się natomiast pozycje z dziedziny historii kultury i krytyki literackiej.

Ten układ ocen wydaje się nieprzypadkowy: potwierdzają go odpowiedzi na pytanie o zainteresowania respondentów. Z odpowiedzi tych wynika następująca kolejność grup tematycznych:

— problemy współczesnego Kościoła	— 291	głosów
— zagadnienia etyczno-wychowawcze	— 236	„
— teologia	— 210	„
— zagadnienia społeczne i socjologia	— 180	„
— filozofia	— 157	„
— historia	— 133	i wreszcie
— literatura i sztuka	— 113	głosów.

Oceny wymienionych poprzednio artykułów wskazują, że w centrum zainteresowań znajduje się problematyka religijna: dokumenty soborowe, artykuły teologiczne, zwłaszcza będące owocem ekumenicznego rozwoju teologii, wreszcie problemy etyczne. Na dalszy plan przesuwa się filozofia, niesympatyczna czytelnikom zarówno przez swe oddalenie od codziennych problemów życiowych, jak i przez trudny, specjalistyczny język. Najmniej zainteresowania budzą dy-

scypliny humanistyczne, a zwłaszcza literatura. Nie chodzi tu oczywiście o to, że respondenci naszej ankiety lekceważą rolę kultury humanistycznej. Często natomiast powtarza się argument hierarchii potrzeb i szczupłości miejsca w „Znaku", pilności spraw religijnych. Tendencje zademonstrowane w ocenach wymienionych artykułów są — jak łatwo zauważyć — aplikacjami sądów ogólnych wyrażonych w odpowiedziach na pytania o zainteresowania. Odpowiedzi te — w ogólnych zarysach podobne we wszystkich grupach respondentów — wykazują wszakże pewne odchylenia.

Wśród najmłodszych respondentów można zauważyć szczególne zainteresowanie problematyką etyczną i teologiczną, najstarsi reprezentują jeszcze klasyczną formację kulturalną, nacechowaną predylekcją do tematyki humanistycznej. Nieco podobne różnice zachodzą między opiniami przedstawicieli formacji technicznej i przyrodniczej a humanistami i reprezentantami nauk społeczno-prawnych.

*

Dalszym przybliżeniem tego obrazu potrzeb są postulaty wysunięte przez respondentów bez żadnych sugestii redakcji. Formułowane były one bardzo różnorodnie, dla uzyskania ich ogólnej proporcji dały się wszakże sprowadzić do następujących, nieprecyzyjnych zresztą i nierozłącznych logicznie haseł:

życie wewnętrzne (modlitwa, asceza, kontemplacja)	— 76	głosów
odnowa Kościoła w Polsce	— 61	,,
informacja o Kościele w świecie współczesnym	— 56	,,
Sobór — dokumenty, komentarze, popularyzacja	— 49	,,
przemiany religijności wobec przemian społecznych	— 45	,,
teologia w duchu Soboru	— 44	,,
wychowanie i samowychowanie	— 44	,,
światopogląd, wiedza i wiara	— 35	,,
świeccy w Kościele, apostolstwo świeckich	— 31	,,
odnowa liturgii	— 28	,,
historia	— 26	,,
metody duszpasterstwa w Polsce	— 25	,,
sylwetki ludzi wybitnych, hagiografia	— 23	,,
ekumenia	— 21	,,
dialog z niewierzącymi	— 19	,,
filozoficzne podstawy etyki	— 18	,,
etyka zawodowa i społeczna	— 18	,,
apologetyka	— 18	,,
kultura chrześcijańska	— 17	,,
Pismo święte w życiu chrześcijanina	— 16	,,
chrześcijańska filozofia bytu	— 15	,,

małżeństwo i rodzina	— 15	głosów
drogi do wiary z perspektywy myślenia technicznego	— 14	„
sprawy młodzieżowe	— 9	„
literatura i krytyka literacka	— 8	„

Wydaje się, że ta lista postulatów jest najpełniejszym w naszej ankiecie świadectwem proporcji potrzeb czytelników „Znaku". Zdajemy sobie jednak sprawę, że jest ona także wynikiem naszego własnego wpływu na czytelników — pokazuje jakie są postulaty, ale też i jakie są przyzwyczajenia, wyrastające z naszej dotychczasowej praktyki redakcyjnej. Gdybyśmy sami pewne tematy poruszali częściej, zamieszczając naprawdę dobre materiały, lista ta, zwłaszcza w szczegółach mogłaby wyglądać inaczej. Najogólniejszy zarys pozostałby pewnie jednak bez większych zmian.

Zasygnalizowane przez czytelników potrzeby można zgromadzić w kilku szerszych grupach, koncentrujących się wokół:

— problematyki życia wewnętrznego,
— zapoznania się z dorobkiem Soboru i momentem odnowy w nauce i wszystkich przejawach życia Kościoła,
— przyspieszenia pogłębienia odnowy Kościoła w warunkach polskich,
— zagadnień światopoglądowych i apologetycznych,
— zagadnień etyczno-wychowawczych,
— problematyki kulturalnej.

Każda z tych grup zagadnień świadczy chyba o jakimś istotnym rysie naszej rzeczywistości religijnej i ujawnienie ich jest chyba ważnym efektem naszej ankiety. Zatrzymajmy się więc nieco przy każdym z wymienionych nurtów tematycznych.

*

Przeżycia osobiste skierowują mnie ostatnio w dziedzinę mistyki i kontemplacji, o których praktycznie nie mam zielonego pojęcia. Przeczytałem zaledwie kilka prac Mertona (What is Contemplation, Disputed Questions, Elected Silence — Autobiografię) *oraz fragmenty z autobiografii Św. Teresy od Dzieciątka Jezus i św. Teresy z Avila. Proponuję dział, poświęcony mistyce i kontemplacji, w którym drukowanoby fragmenty np. ze św. Jana od Krzyża, św. Bernarda, św. Benedykta, lub współczesnych mistyków wraz z ciekawymi uwagami i komentarzami prowokującymi do osobistych przemyśleń o tych sprawach.*

(nr 308, mężczyzna, mgr biologii, lat 28)

Brak mi w „Znaku" komentarzy do Pisma świętego, stałych informacji na tematy biblijne, listów czytelników na temat:

„dlaczego wierzę, wątpię, odchodzę (takiej ciągłej ankiety) — dzięki takim listom poznajemy subiektywne trudności w wierze... (nr 149, mężczyzna, matematyk l. 33)

Brakuje mi w „Znaku" artykułów bardziej praktycznych — jak żyć współcześnie „po bożemu". Brak biografii wielkich ludzi, świętych, za mało pamiętników, kartek z notatników wewnętrznych (...) Jeśli tak można powiedzieć, potrzebujemy praktyki, rad, wskazań. Takie np. pozycje, jak Rachunek sumienia nowoczesnego człowieka, My ludzie ulicy *z Revue Carmelitaine (?) — doskonale — uczą nas, właśnie ludzi ulicy, wiecznie śpieszących, zagonionych — żyć, myśleć, kochać...*

(nr 50, kobieta, mgr polonistyki, l. 42)

Osobiście jako młody ksiądz pragnąłbym jednej rubryki: konwersje współczesne. Właściwie do „Znaku" zapaliłem się od ankiety: Dlaczego wierzę, wątpię, odchodzę? *Też było to chyba natchnienie samego Ducha Świętego (...) Ukazanie drogi do Boga innych ludzi pogłębiłoby jeszcze bardziej nie tylko wiarę, ale pozwoliłoby porównać z nimi swoje zmagania i szamotania z tą Tajemnicą nad tajemnicami.*

(nr 66, ksiądz wikary, l. 30)

Chciałbym częściej znajdować pogłębienie, autentyczne studia biograficzne wybitnych osobistości, które poświęciły swoje życie religii (np. Augustyn, Luter, Ghandi). Nie chodzi mi o dane historyczne, lecz o ich indywidualny trud, sukcesy i zawody w zbliżaniu się do Prawdy.

(nr 73, mężczyzna, dr nauk humanistycznych, wykładowca, l. 42)

A gdyby tak „Znak" dał szereg sylwetek Ojców Kościoła? Ciągle sie teraz mówi o powrocie do nich. Ale kto ich zna? Jan Chryzostom, Grzegorz z Nazjanzu, Leon Wielki, Hieronim, Hipolit, Anzelm, Ambroży i wielu innych. Można wtedy dać jakiś większy fragment ich pism. Ale są one zrozumiałe, gdy się zna epokę, stosunki i człowieka. Myślę, że nieraz w sylwetce człowieka, epoki, historii wydarzenia można więcej powiedzieć, niż w niejednym artykule abstrakcyjno-teoretycznym. Historia to nie tylko anegdota, to także ewolucja pojęć, obyczajów, nieraz filozofia i teologia na przeróżnych etapach.

(nr 91, pisarka — ś. p. Zofia Starowieyska Morstinowa)

Głosów na ten temat jest najwięcej. Potrzebą najbardziej palącą jest pomoc w życiu wewnętrznym: modlitwa, asceza, Pismo św. mistyka, kontemplacja. Sprawy trudne, dalekie od współczesnych wzorców cywilizacyjnych, a jednak aktualne i potrzebne. Pojawiają się w postulatach ludzi świeckich i młodych, wyrażane są najczę-

ściej w tonie spokojnym, bez egzaltacji. Wydaje się, że właśnie tego spokojnego, naturalnego tonu, prostego ludzkiego języka oczekują od publikacji na ten temat.

Charakterystyczny jest przy tym głód kontaktu z innymi ludźmi szukającymi swojej drogi. Domagamy się ankiet, listów, pamiętników, autentycznych biografii. Jest w tej wyraźnie zaznaczonej tendencji i potrzeba autentyzmu, i pragnienie porównań i zestawień cudzych i własnych doświadczeń praktycznych i lęk przed mentorstwem „teoretyków świętości".

Intensywność postulatów z tej dziedziny ma również swoje inne źródło. Indywidualne życie wewnętrzne jest sprawą bardzo intymną, łatwiej jest więc znajdować dlań pomoc w czasopiśmie, niż szukać jej drogą krępujących i niełatwych do nawiązania kontaktów osobistych. I wprawdzie poradnictwo duchowe na łamach prasy, o które również proszą liczni czytelnicy, ma bardzo ograniczone możliwości udzielania istotnej pomocy, to jednak może choć wskazać kierunek dla samodzielnego myślenia, czy lektury potrzebnej w życiu wewnętrznym.

*

Głównym tematem pisma obecnie powinien być II sobór Watykański. Należy podać teksty wszystkich dokumentów Soboru oraz umieścić szereg artykułów omawiających te dokumenty. Należy nadto relacjonować, jak się realizuje postanowienia Soboru za granicą i u nas, oraz jak przebiegają prace komisji posoborowej. Następnym interesującym problemem jest sprawa ekumenizmu, wyjaśnienie, jakie są istotne różnice, które dzielą od braci odłączonych i jakie mamy wspólne poglądy oraz sygnalizowanie postępu myśli ekumenicznej.

(nr 244, prawnik, l. 64)

Wciąż jeszcze aktualna jest tematyka soborowa. Oczekuję numerów poświęconych IV sesji i podsumowaniu ogólnemu Soboru. „Znak" mógłby również zająć się stałą informacją o pracy komisji posoborowych.

(nr 203, uczeń 9 kl. Liceum Ogólnokształcącego, l. 16)

Dekrety soborowe, ich opracowania, realizacja, zwłaszcza sprawy związane z odnowioną liturgią poruszone są na różnych płaszczyznach, ale brak w „Znaku" głosu ludzi przeciętnych, prostych, zagonionych, a tych jest najwięcej (...) Młoda inteligencja techniczna tęskni za opracowaniem problemów religijno-moralnych prosto, jasno i krótko.

(nr 78, ksiądz, l. 32)

Uważam, że powinno być sporo takich artykułów — które dotyczą spraw jeszcze dostatecznie nie rozszyfrowanych i dopracowywanych, jak teologia wartości ziemskich, problematyka etyki małżeńskiej itp. Artykuły te powinny być w miarę możliwości syntetyzujące i podawać, kto i gdzie nad tymi zagadnieniami pracuje lub o tych sprawach pisał.

(nr 238, inżynier górnik (kopalnia), l. 34)

Dla większego zaangażowania czytelników w pracę pisma, proponowałbym urządzanie ankiet na temat kolejnych Dekretów Soborowych. Chodzi o to, by w imię prawdziwego dialogu czytelnik wypowiadał się, jak dany tekst rozumie, jakie wyprowadza wnioski i postulaty. Nie bójmy się tego. Inaczej, ta wyłącznie odgórna interpretacja nie uczyni dekretów własnością Ludu Bożego, a wtedy cele Soboru nie spełniłyby się.

(nr 310, ksiądz, mgr teologii, wikary, l. 41)

Zainteresowanie Soborem, a także ideą i praktyką odnowy Kościoła nie są w środowiskach inteligencji katolickiej niczym nowym. Tym niemniej zarówno nagromadzenie niewielkiej ilości postulatów z tej dziedziny, jak i treść życzeń i motywacji zasługują na uwagę. Chodzi — jak się zdaje — o trzy sprawy. Najpierw konieczna jest publikacja kompletu dekretów soborowych. Czytelnikom „Znaku" nie wystarczy mówienie o Soborze, chcą więc oni zapoznać się bezpośrednio z całokształtem tego, co Sobór miał katolikom na całym świecie do powiedzenia. Toteż niezależnie od wszelkich trudności i zahamowań „Znak" musi konsekwentnie publikować wszystkie dokumenty — a zdaniem wielu respondentów — najlepiej zebrać je wszystkie w jednym tomie.

Drugi postulat dotyczy przekazania czytelnikom skrótowego i dostępnego dla niefachowca kompendium wiedzy religijnej w duchu przemian soborowych. Jest to zadanie niewątpliwie trudne; we współczesnych społeczeństwach obserwujemy istnienie wąziutkiego kręgu chrześcijan z wyższym wykształceniem religijnym — to jest prawie wyłącznie kleru, oraz ogromnych mas o wykształceniu religijnym poniżej stopnia podstawowego. Brak natomiast zupełnie katolików z — rzeczywistym, a nie tylko formalnym — średnim wykształceniem religijnym. Czytelnik „Znaku" — choć reprezentuje niewątpliwą elitę inteligencką i pod względem wiedzy religijnej — często ma również istotne braki w tym zakresie. Z drugiej strony — chcąc zrozumieć istotę przemian, sens odnowy — skłonny jest zadać sobie trud douczenia się, uzupełnienia swojej wiedzy, pod warunkiem, że będzie ona podana krótko, treściwie, współczesnym językiem i ze szczególnym uwzględnieniem zagadnień aktualnie ważnych: Kościół, liturgia, ekumenia, dialog, miejsce laikatu. Od „Znaku" zaś domaga się w tym względzie pomocy, a więc za-

równo wykładu wiedzy religijnej, jak porad bibliograficznych, recenzji, informacji.

Jest to niewątpliwy efekt poruszenia świadomości religijnej przez Sobór — jakaś powracająca fala odnowy soborowej uderza w „Znak" w postaci tych postulatów.

Trzeci nurt życzeń związanych z problematyką odnowy — to wołanie o informację o Kościele w świecie współczesnym. U źródeł tej ciekawości leży niewątpliwie chęć stwierdzenia, jak za granicą, w tamtych warunkach, kiełkują ziarna odnowy rzucone przez Sobór. Stała jest też myśl o adaptacji tamtych wzorów do specyfiki polskiej. Wyraża się w tym chyba jednak i poczucie łączności z Kościołem we wszystkich częściach globu, skoro respondenci domagają się również informacji o misjach i ich miejscu w przemianach Trzeciego Świata, o Kościele w Azji, Afryce czy Ameryce Południowej. Kościół w naszej świadomości coraz wyraźniej jawi się jako wspólnota Ludu Bożego — i to także jest *signum* czasów posoborowych.

*

Na przytoczonej liście postulatów sprawa odnowy Kościoła w Polsce znajduje się na drugim miejscu — zaraz za życiem wewnętrznym. Gdyby jednak za istotne kryterium przyjąć stopień niecierpliwości wypowiedzi — tę sprawę musielibyśmy uznać za najpilniejszą. Piszą o niej reprezentanci wszystkich grup wieku i formacji zawodowych, najgłośniej jednak wołają o odnowę księża:

Winniście być trybuną laikatu „napędzającą" odnowę — nadającą jej styl i kierunek — własny, polski.

(nr 2, ksiądz, mgr teologii, l. 29)

W poprzednim numerze w dyskusji o duszpasterstwie akademickim niektórzy jej uczestnicy wypowiadali się za tworzeniem grup, które mają być „awangardą". „Znak" powinien być ich pismem. (nr 114, ksiądz, l. 28)

„Znak" musi być awangardą. Piszcie prawdę. Żądajcie wprowadzenia reform soborowych i to bez kompromisu. — Czy „Znak" to zadanie spełnia? — Nie! Jesteście zbyt ugrzecznieni. Nie walczycie o nic! Nie wywołujecie „świętego" oburzenia. Nie prowokujecie — a to źle, bardzo źle. Dawajcie więcej artykułów Żychiewicza — on pisze to, co myśli, a tak, jak on, myśli bardzo wielu!

(nr 54, ksiądz diecezjalny, l. 33)

Musicie być dobrym znakiem dla ludzi oddalonych od Kościoła i dla tych ludzi Kościoła, którym się zdaje, że wszystko jest bardzo dobrze.

(nr 111, ksiądz, l. 30)

Trzeba roztropnie nadążać za Zachodem, ale także nie bać się nowości i nie przejmować się protestami starszego pokolenia myślowego, choćby z hierarchii duchownej.
(nr 300, ksiądz, mgr humanistyki, l. 38)

Publikujcie od czasu do czasu artykuły awangardowych hierarchów zagranicznych i naszych (będzie to miało moc bardziej wiążącą dla ogółu katolików, będzie się mogło powoływać na ich wypowiedzi i podciągać integrystów).
(nr 305, ksiądz, mgr teologii i filozofii, l. 39)

Więcej śmiałości w propagowaniu soborowej odnowy.
(ksiądz, dr teologii, l. 39)

Więcej krytyki konstruktywnej. Ankiety same nie wystarczą do wytworzenia opinii publicznej. Tematy palące należy podsuwać hierarchom kościelnym z prośbą o wypowiedź. Skwapliwie wyławiać głosy samokrytyki za granicą.
(ksiądz, dr filozofii, l. 60)

Więcej pisać o stosunku Kościoła w Polsce do uchwał i ducha Soboru Watykańskiego II.
(ksiądz, dr teologii, l. 64)

Troska o tezy odnowy Kościoła w Polsce jest dla autorów zacytowanych wypowiedzi zagadnieniem najważniejszym. Wiedzą, że nie przyjdzie ona sama, mechanicznie, że trzeba będzie pokonać olbrzymią siłę bezwładu, niewiedzy, rutyny. Działanie w tym kierunku uważają za swój obowiązek, tym naturalniejszy, że wynikający z powołania kapłańskiego. Od „Znaku" wymagają współdziałania: ma być pismem awangardy i razem z nią angażować się w odnowę Kościoła w Polsce: informować, krytykować, proponować, sugerować, zjednywać dla odnowy opinię publiczną. Zadanie to, najtrudniejsze może ze wszystkich, jakie zostały postawione przed naszym pismem przez uczestników ankiety, jest jednocześnie chyba najistotniejszym i najgłębiej aktualnym. Zawierają się w nim zresztą w jakiś sposób i wszystkie inne stawiane przed nami zadania.

W niektórych głosach poświęconych odnowie Kościoła w Polsce pobrzmiewają nuty rewolucyjnej niecierpliwości ludzi z duszpasterskiego frontu. Są one przejawem wewnętrznego napięcia wniesionego przez Sobór w polski katolicyzm. Napięcie to — łatwo wyczuwalne nie tylko w naszej ankiecie i chyba naturalne w żyjącym organizmie — budzi jednak niepokój dwóch osób spośród naszych respondentów. Przytoczymy ich uwagi:

Trochę za dużo zahipnotyzowania Francją i Kościołem na Zachodzie, dlatego wydaje się, że liczne problemy widzicie w nieprawdziwych proporcjach. Dla naszych problemów trzeba szukać naszych rozwiązań. O Soborze dzisiaj już nie można mówić w duchu totalnej i bezwarunkowej akceptacji — wśród dróg, które Sobór otworzył, znajdują się też ślepe uliczki. Trzeba je wykrywać — inaczej można więcej zniszczyć, niż zbudować. Osobiście boli mnie brak ducha nadprzyrodzonego w waszych wypowiedziach na ten temat oraz to ciągłe przeciwstawianie: dotąd — odtąd.

(nr 100, kleryk-zakonnik, l. 24)

Chciałbym, by „Znak" nie odrywał się od życia Kościoła w Polsce za cenę płytkiej awangardowości (Żychiewicz) lub kulturalnego wyrafinowania (Woźniakowski). Vivere cum Ecclesia hic et nunc!

(nr 181, inżynier, prac. naukowy, l. 37)

W jakiej mierze zastrzeżenia te są tylko nawoływaniem do roztropności na drodze odnowy i do głębszego zespolenia z Kościołem, a w konsekwencji i głębszego przeżycia zachodzących przemian, a w jakiej — świadectwem nieufności wobec idei soborowych i swoistego „sarmatyzmu katolickiego"? Nie umiem sobie na to odpowiedzieć.

*

Zagadnienia życia wewnętrznego i odnowy soborowej przygłuszają postulaty respondentów naszej ankiety, ale nie wyczerpują listy potrzeb.

Wiele głosów domaga się szerszego i bardziej metodycznego omawiania zagadnień filozoficzno-światopoglądowych i styków wiary i wiedzy, zwłaszcza opartej o nauki przyrodnicze.

Brak w „Znaku" zestawienia osiągnięć nauk przyrodniczych z prawdami wiary. Za mało artykułów polemicznych z literaturą ateistyczną. W ostatnich latach nic o nowych osiągnięciach antropologów z zakresu pochodzenia człowieka. Filozofia przyrody dla „Znaku" właściwie nie istnieje a powinna...

(nr 89, chemik, samodzielny pracownik naukowy, l. 41)

Brak mi większych artykułów poruszających zagadnienia filozoficzne i teologiczne związane z rozwojem fizyki, techniki i biologii.

(nr 49, mgr inż. mechanik, l. 24)

Pasteur powiedział, że wiara jego nie różni się od wiary prostego chłopa bretońskiego. Zdanie to, które cytowali wszyscy

moi katecheci szkolni na lekcjach religii, jest dla mnie przerażające i odrażające. Jeśli jestem człowiekiem z wyższym wykształceniem, pracuję naukowo, jestem katolikiem i wiem na temat mojej wiary tyle, co niewykształcony i prymitywny człowiek, wówczas ani zdobyta przeze mnie wiedza, ani moja praca naukowa, ani moja wiara nie mają żadnego sensu. Tego rodzaju „pasteurowski" stosunek do religii występuje dość często wśród znanych mi wierzących przyrodników. Jednym z naczelnych zadań „Znaku" powinno być całkowite wykorzenienie takiej postawy wśród katolików z wyższym wykształceniem.

(nr 308, mgr biologii, l. 28)

Oprócz przyrodników dopominają się o swoje prawa również inżynierowie, wskazując na brak artykułów dotyczących specyfiki technicznej wizji rzeczywistości i związanych z nią problemów światopoglądowych. Postulat ten nabiera istotnego znaczenia choćby ze względu na to, że technicy — to po księżach najliczniejsza grupa naszych respondentów. Postulat częstszego poruszania tematyki światopoglądowej łączy się często z życzeniem pomnożenia materiałów apologetycznych w „Znaku". Apologetyka ta winna zdaniem czytelników koncentrować się na dwóch kierunkach: wyjaśnianiu rzekomych kontrowersji między prawdą objawioną a współczesnymi naukami przyrodniczymi oraz na omawianiu niektórych spornych zagadnień z historii Kościoła, ze szczególnym uwzględnieniem millenium chrześcijaństwa w Polsce i historii papieży XX wieku.

*

Innym zagadnieniem, zepchniętym w ankiecie na dalszy plan, ale mimo to stale aktualnym i licznie reprezentowanym w postulatach respondentów, jest miejsce tematyki etycznej i wychowawczej. Z poprzednio omawianymi zagadnieniami światopoglądowymi łączą się tu sprawy filozoficznych podstaw etyki chrześcijańskiej.

W postulatach przeważają jednak zagadnienia praktyczne:

Czekam na artykuł na temat apostolstwa świadectwa, który by wreszcie wyszedł poza pierwsze ogólniki, początkowo odkrywcze, ale teraz już zdecydowanie nudne.

(nr 100, kleryk-zakonnik, l. 24)

Brak artykułów z zakresu szeroko potraktowanej etyki lekarskiej — nie zawężonej do wałkowanej do obrzydzenia sprawy przerywania ciąży — lecz obejmującej np. zagadnienie stosunku lekarza do chorego w obecnej natłoczonej rzeczywistości,

przekreślającej osobowość jednego i drugiego — eutanazji — dystanazji i ortotanazji...

(nr 193, lekarka, l. 40)

Etyka zawodowa inżyniera, technika, ale z pozycji chrześcijańskich...

(nr 346, mgr inż., starszy asystent politechniki, l. 28)

Rola, zadania i możliwości inteligencji technicznej w akcji apostolstwa świeckich...

(nr 184, inż. geodeta, l. 40)

Nakaz apostolatu świeckich — a niechęć do wtrącania się do cudzych poglądów, wyrosłych na obcej glebie: jak to harmonijnie pogodzić na codzień?

(nr 213, księgowa, l. 43)

*

Stosunkowo niewiele osób porusza zagadnienia młodzieżowe, czynią to zresztą osoby starsze i duszpasterze, natomiast sami studenci nie domagają się szczególnych względów, poza „teologią dla początkujących". Niewiele również postulatów dotyczy życia małżeńskiego i rodzinnego. Wydaje się, że klasyczne zagadnienia etyczno-wychowawcze ustępują miejsca problemom postawy chrześcijańkiej w rozmaitych sytuacjach życiowych:

Odczuwam potrzebę artykułów na temat praktycznych doświadczeń realizacji chrześcijańskich ideałów w warunkach PRL.

(nr 67, inż. metalurg, l. 31)

Ważny jest problem zewnętrznych przejawów katolicyzmu w życiu studenta.

(nr 331, studentka biologii, l. 25)

We wszystkich przytoczonych wypowiedziach wydaje się chodzić o wypracowanie nowego praktycznego wzorca postępowania, dostosowanego do realnie istniejących warunków i wyraźnie nastawionego na apostolstwo świadectwa. I jeśli dziś, jak słusznie zauważa jeden z cytowanych respondentów, trudno znaleźć jakoś rzeczową i posuwającą naprzód wypowiedź na ten temat, to wydaje się, że zainteresowania naszych czytelników skierowane są w najistotniejszą stronę: ku praktyce życia.

*

Pozostaje zagadnienie kultury. Przytaczane wyżej dane liczbowe wskazują na stosunkowo najmniejszą popularność tej tematyki. Trzeba jednak stwierdzić, że sumaryczny wynik opinii czytelników, niezbyt przychylny dla tematyki historycznej i zdecydowanie niechętny wobec literatury — stanowi rezultat dwóch silnie się zaznaczających przeciwstawnych tendencji. Scharakteryzują je następujące opinie naszych respondentów:

Otworzyć jak najszerzej łamy pisma dla tematyki społecznej, literackiej, historycznej. Zwłaszcza ta ostatnia od dłuższego czasu znikła niemal zupełnie z łam pisma (...) W dwudziestopięciolecie kampanii wrześniowej, kiedy nie było w Polsce pisma, które by w jakiś sposób nie odnotowało tej rocznicy — jedynie „Znak" zachował całkowitą, powiedziałbym, wyzywającą obojętność, zajęty swoimi podniebnymi czy wręcz niebieskimi historiami. Wywołało to we mnie, muszę przyznać, ostry kryzys zaufania do Redaktorów pisma, do ich społecznej i historycznej wrażliwości, która okazała się poniżej zera.

(nr 336, historyk, l. 36)

Osobiście życzyłbym sobie, by „Znak" częściej zawierał materiały i przyczynki dotyczące twórczości literackiej i historii literatury, zwłaszcza obcej — światowej katolickiej, jak również więcej informacji o mało znanych lub wcale nie znanych pisarzach katolickich na Zachodzie.

(nr 160, urzędnik — wykształcenie humanistyczne, l. 58)

Pismo powinno rozszerzyć dział historyczny, dawać więcej artykułów z dziejów Kościoła powszechnego jak i w Polsce, z dziejów religii chrześcijańskich i niechrześcijańskich (brawo pod adresem numeru poświęconego historii Kościoła w Polsce!).

(nr 137, mgr nauk politycznych, l. 50)

Tematykę z literatury i sztuki moim zdaniem należałoby ograniczyć do minimum, a to ze względu na nie uszczuplanie pojemności miesięcznika.

(nr 243, prawnik, l. 62)

Materiały literackie zostawić pismom specjalnym.

(nr 45, ksiądz, l. 53)

Informacje bieżące, zagadnienia społeczne, krytyka artystyczna, poezja i utwory literackie — tym wszystkim „Znak" nie powinien zajmować się, bo robią to czasopisma społeczno-kulturalne.

(nr 289, inż. architekt, adiunkt politechniki, l. 42)

Zaznaczona tu kontrowersja wydaje się mieć źródło w koncepcji pisma. Podczas, gdy jedni chcą w „Znaku" widzieć elitarny i wie-

lostronny periodyk na wysokim poziomie kulturalnym, inni akcentują względy praktycznej funkcjonalności pisma. Chodzi tu przy tym nietyle o kwestionowanie walorów materiałów literackich czy historyczno-kulturalnych, ile o wytargowanie maksymalnej ilości stron cennego papieru dla najważniejszych tematów religijnych.

Opisane tendencje występują na ogół w różnych grupach wieku i formacji. Do tematyki kulturalnej najbardziej przywiązani są humaniści i w ogóle ludzie starsi, — obojętna jest ona inżynierom, większości księży i prawie wszystkim młodszym respondentom.

Tak w skrócie kształtują się potrzeby tematyczne zamanifestowane przez uczestników naszej ankiety. Próbując je podsumować odnajdziemy — być może jakoś ogólniejszą koncepcję pisma zaproponowaną przez respondentów.

Zanim jednak dokonamy tych uogólnień, zatrzymajmy się jeszcze nad wysuniętymi w odpowiedziach na ankietę postulatami dotyczącymi formy publicystycznej pisma. Dopiero bowiem połączenie wymagań merytorycznych i formalnych postawi nam przed oczy obraz pisma oczekiwanego przez naszych odbiorców.

*

Postulaty dotyczące formy publicystycznej „Znaku" i struktury jego numerów tworzą listę znacznie krótszą od tej, w której wyraziły się tematy zainteresowań respondentów, ilość głosów jednak wskazuje na istotne znaczenie tych formalnych zagadnień:

— uproszczenia języka i skrócenia tekstów domaga się 59 osób,
— zbliżenia artykułów do życia — 54 osoby,
— zwiększenia dyskusyjności i dynamiki artykułów — 18 osób,
— modyfikacji rubryki — „Zdarzenia—Książki—Ludzie" i wprowadzenia działu recenzyjnego — 61 osób,
— o numerach specjalnych (monotematycznych) wypowiadają się — 32 osoby,
— wreszcie 27 osób pragnie poszerzenia kręgu autorów i nawiązania stałych kontaktów między redakcją, a czytelnikami.

Zarzut stosowania zbyt specjalistycznego, niezrozumiałego nawet dla inteligenta z wyższym wykształceniem, języka jest najpowszechniejszym w całej ankiecie. Respondentom dokuczyło niepotrzebne przedzieranie się przez gąszcz obcych słów, fachowych terminów, które utrudniają recepcję i tak niełatwych problemów poruszanych przez „Znak". Prosty, dostępny język artykułów, wyjaśnienia koniecznych terminów fachowych — to wymaganie czytelników wszystkich kategorii wieku, wykształcenia i zawodu, którzy dekla-

rują, że nie czytają i nie będą czytać tekstów nie zredagowanych w przystępny sposób. Ze sprawą języka łączy się zagadnienie długości artykułu:

artykuły mogą być trudne, ale nie powinny być za długie; pismo czyta się po całym dniu wytężonej intelektualnej pracy.
(nr 104, dr praw, l. 36)

Dobór tematów dość szerokich i syntetycznych — gdyż tylko takie wydają się mieć rację bytu w „Znaku" — a jednocześnie pogłębionych — uniemożliwia zbyt radykalną skrótowość. Z drugiej jednak strony źle jest, jeśli artykuł jest zbyt długi, by dał się uważnie przeczytać „za jednym posiedzeniem". Natomiast bilans czasu naszego statystycznego czytelnika — czterdziestoletniego inteligenta — narzuca tu twarde ramy i wiele treści właśnie z powodu zbędnych dłużyzn nie dociera w efekcie do odbiorcy.

Zagadnieniem bardziej skomplikowanym, nawpół merytorycznym, a nawpół formalnym jest bardzo często powtarzany postulat „zbliżenia do życia" lub „odfilozoficznienia" „Znaku". Stronę merytoryczną tej sprawy omówiliśmy poprzednio, wskazując na praktycyzm zgłaszanych przez respondentów potrzeb. Wydaje się jednak, że w równej mierze chodzi tu o dobór tematów, jak i o ich ujęcie — nie od strony teoretycznej, abstrakcyjnej, ale w perspektywie zbliżającej problem do czytelnika.

Życzyłbym sobie, aby więcej pisać o konkretnych, żywych współczesnych ludziach, nie zaś o ich teoriach (...) Tematyka artykułów jest zbyt teoretyczna, jednostronna i „a-ludzka". Artykuły winny mieć rumieniec konkretu, współczesności, aktualności...
(nr 240, pracownik naukowy, l. 41)

Chyba wszystko mnie interesuje. Lepiej zapytać: którzy autorzy interesują? Bardzo jest ważny sposób napisania, najodpowiedniejsza forma eseju.
(nr 111, ksiądz, l. 30)

Może jestem niesprawiedliwy: ale chyba model dawnego „Znaku", tego sprzed 1953 roku, był lepszy; pismo było bardziej komunikatywne, jakkolwiek i wówczas, i dziś jest przeznaczone dla czytelnika-inteligenta. Nie chodzi tu o łatwiznę intelektualną, ale o sposób podania, tj. o przystępniejszą formę, co — jak wiadomo — jest postulatem stawianym mistrzom.
(nr 136, dr humanistyki, pracownik naukowy, l. 46)

Wszystkie działy są dobre, jeśli ujęte są w sposób frapujący, zahaczają o współczesność, ujęte są kontrowersyjnie...
(nr 96, ks. proboszcz, l. 42)

Właśnie kontrowersyjność. Naszym czytelnikom brak w „Znaku" dynamizmu i dyskusyjnych napięć. Zbyt wiele dyskursywnego toku akademickich wykładów, za mało kłótni angażującej opinię publiczną. Wydaje się, że sama forma naszej publicystyki jest zbyt staroświecka i nie pasuje do nowych, rewolucyjnych często treści, jakie przychodzi nam głosić.

Wszystkie te zarzuty dotyczące stylu publikacji znakowych streszczają się chyba w jednym postulacie: zdobycia większych umiejętności popularyzatorskich, które nadałyby pełny impet przekazywanym przez naszych autorów myślom.

Mówiliśmy o wielkim zapotrzebowaniu na wszechstronną informację o życiu Kościoła i zagadnieniach pokrewnych. Przejawiło się to również w zainteresowaniu rubryką „Zdarzenia — Książki — Ludzie". Zebrała ona bardzo wiele pochwał, ale jeszcze więcej postulatów rozszerzenia i modyfikacji. Głód informacji sprawia, że respondenci dążą do zwiększenia „pakowności" informacji, kosztem ograniczenia przekazywanych przy niej refleksji i komentarzy.

Coraz bardziej ważną staje się informacja katolików o życiu Kościoła: intelektualnym, liturgicznym, misyjnym itp. Informacja ta winna być podana w formie niejako „konspektowej" lub „punktowej", ważniejsze wydarzenia mogą być rozwinięte w artykuły.

(nr 282, lekarz, l. 22)

Bardzo wiele osób domaga się także rozbudowania w specjalny dział recenzji książek, słusznie wskazując na potrzebę porady bibliograficznej, zwrócenia uwagi na książkę szczególnie cenną, lub konfrontacji opinii w wypadkach książek szczególnie kontrowersyjnych.

Ważnym wreszcie zagadnieniem, od dawna nurtującym redakcję, a obecnie pojawiającym się i w wypowiedziach respondentów, jest sprawa kontaktu z czytelnikami.

Więcej ankiet, panowie. To jedyna droga do poznania prawdziwego oblicza współczesnego Polaka. Kiedyś się przyda!

(nr 148, student historii, l. 24)

Proponuję otworzyć dział: nie dział, lecz dwie do trzech kartek pt. „Czytelnicy redagują". Nie listy. Nie, to coś innego. Autentyczne krótkie, jednostronicowe artykuły, które niezawsze muszą pokrywać się ze stanowiskiem Waszym, w których byłaby jednak dobra wola i troska o sprawę. Miałoby to wiele dodatnich cech.

(nr 46, technik-mechanik, l. 30)

Wielu czytelników przy okazji ankiety skierowuje do „Znaku" dłuższe listy, a kilka osób deklaruje głębsze analizy swych postu-

latów wobec pisma w terminie późniejszym (bardzo o nie prosimy). Wydaje się, że ten kontakt, stanowiący naturalne przedłużenie ankiety, jest bardzo potrzebny, ważny i trzeba będzie tylko znaleźć najodpowiedniejszą formę trybuny czytelników w „Znaku". Jeśli niniejsze omówienie wywoła dalsze refleksje, może kontrowersyjne lub uzupełniające, bardzo prosimy o przekazanie redakcji tych uwag. Może także wypowiedzą się ci, którzy nie wzięli udziału w naszej ankiecie, wysuwając swoje życzenia i postulaty. Zarówno profil „Znaku", jak i specyfika typu jego czytelników wymaga chyba współdziałania wszystkich, którym zależy na wartości pisma i jego dostosowaniu do stawianych przed nim zadań.

*

Pora podsumować te rozważania.

Nie uważając debaty nad „Znakiem" za zamkniętą, traktujemy prowizorycznie również i to podsumowanie. Wydaje się, że ankieta w pełni osiągnęła swój zasadniczy cel: czytelnikom dała możność zamanifestowania swych opinii i wyrażenia postulatów wobec pisma, redakcji — uświadomiła potrzeby odbiorców i wskazała kierunki rozwoju niektórych działów problematyki pisma i kierunki zmian.

Wyłaniającą się z powodzi spraw szczegółowych postulowaną koncepcję „Znaku" charakteryzuje przede wszystkim pewna „dośrodkowość", koncentracja tematyczna wokół zagadnień religijnych. Fakt ogromnej przewagi zapotrzebowania na treści religijne nad wszystkimi innymi problemami nabiera szczególnej wyrazistości w zestawieniu z czterokrotną przewagą czytelników świeckich nad księżmi. Nakłada to na pismo ogromną odpowiedzialność: zgodnie z postulatami wyrażonymi w ankiecie, „Znak" musi dopomóc wszystkim swym odbiorcom w samodzielnym kształtowaniu swego chrześcijaństwa. Współczesna formacja inteligenta-katolika bardziej niż kiedykolwiek pozbawiona jest gotowych wzorców dla indywidualnego życia wewnętrznego i pismo musi dopomagać nam w osobistym wysiłku odnalezienia swojej drogi, we wzbogaceniu światopoglądu i kultury duchowej.

Przeżycie związanej z Soborem odnowy Kościoła jest niewątpliwie najistotniejszą cechą naszej obecnej religijności. Zarówno księża, z natury swych funkcji znajdujący się na froncie walki o tę odnowę, jak i świeccy katolicy, szukający możliwości uzupełnienia swojej wiedzy religijnej i uświadomienia dostępnych im form manifestacji swej obecności w Kościele — słusznie szukają oparcia w „Znaku". Słusznie też wymagają od redakcji pomnożenia wysiłków dla polepszenia pisma i zwiększenia jego funkcjonalności,

a więc czytelności, dynamizmu, życiowego ujmowania najtrudniejszych nawet problemów.

Kontrowersja dotycząca miejsca tematyki kulturalnej w „Znaku", sprowadza się ostatecznie do pytania: czy „Znak" ma być pismem „elity", czy „awangardy". Dostrzegamy, co kryje się za tymi dwoma określeniami: z jednej strony dążenie do harmonijnej pełni, z drugiej dynamizm bojowników. I to rozróżnienie ułatwia odpowiedź na postawiony problem: dramatem polskiego katolicyzmu byłoby dopuszczenie do przeciwstawienia sobie tych dwóch pojęć. Zadaniem „Znaku" musi być właśnie dynamizacja elity i ułatwianie wszechstronnego i głębszego rozwoju awangardzie. Bez tego bowiem i elita przestanie być elitą i awangarda — awangardą. Dlatego też treści literackie, kulturalne, humanistyczne w „Znaku", to nie kwiatek do kożucha, ani haracz płacony dla snobistycznej opinii „pisma na poziomie", ale integralny składnik formacji duchowej, jaką usiłujemy tworzyć.

Tworzenie to niełatwe i wdzięczni jesteśmy tym wszystkim, którzy czując się współodpowiedzialnymi za jego wynik, przyszli redakcji z pomocą w ocenie pisma. Naszym wspólnym dążeniem powinno być wykorzystanie tego kontaktu dla stworzenia rzeczywistej i trwałej wspólnoty, pracującej dla pogłębienia i wzbogacenia życia religijnego w Polsce i jak najszerzej pojętej kultury chrześcijańskiej.

Bohdan Cywiński

OD REDAKCJI

W niniejszym numerze zamieszczamy — co może nieco sprzeciwia się życzeniom czytelników — aż trzy artykuły filozoficzne: Schoonenberga, Stróżewskiego i Weltego. Są one dość trudne, ale sądzimy, że mimo to odpowiadają istotnym intelektualnym potrzebom, tym np. o których pisze Wilkanowicz w swych rozważaniach na temat „dlaczego wierzę". Refleksja ze swej natury filozoficzna jest niezbędnym warunkiem wszelkiego rozumienia świata — owego sięgania do istoty rzeczy, o które upominają się czytelnicy. Problem ewolucji, którym zajmują się Schoonenberg i Stróżewski, należy do bardzo aktualnych i żywotnych, leży też na samym styku teologii i filozofii. Obie drukowane przez nas prace stawiają go do pewnego stopnia w nowym świetle, otwierając ciekawe perspektywy.

Ks. Abp BOLESŁAW KOMINEK

ZNACZENIE KONSTYTUCJI GAUDIUM ET SPES DLA DUSZPASTERSTWA

GŁÓWNY CEL SOBORU

Przeszło 40 lat temu, w r. 1924, o. Jan Rostworowski opublikował w „Przeglądzie Powszechnym" artykuł pt. *Przyszły Sobór Powszechny*. Zawiera on charakterystykę kultury nowożytnego świata. Rostworowski określa jej kierunek, za De Maistrem jako dążność do odrywania spraw ludzkich od bóstwa — *séparer de la divinité*. Artykuł zapowiada, że przyszły Sobór musi zrobić wszystko, by kultura nowożytnego świata wyzwoliła się z tej pomyłki i weszła na drogę zgodną ze Stwórcą [1].

Po pontyfikacie Jana XXIII, po inauguracyjnym przemówieniu Pawła VI na otwarcie II Sesji soborowej, po *Ecclesiam suam* o dialogu ze światem, zilustrowanej paralelnymi podróżami apostolskimi Papieża, wreszcie po konstytucji pastoralnej *Gaudium et spes* rozumiemy przewidującą intuicję zmarłego nestora teologów polskich. Wiadomo: Kościół bez świata oznacza w konsekwencji świat bez Kościoła, a w bardzo poważnym stopniu świat bez Boga.

Co to znaczy, że Sobór jest duszpasterski? Jego uchwały są tak ujęte, że odpowiadają aktualnym potrzebom ludzkim. Że treści nadprzyrodzone, cała rzeczywistość Kościoła, przede wszystkim zjednoczenie ludzi z Bogiem i między sobą, jest przedstawione według „pojemności psychicznej" i rozumienia dzisiejszych ludzi. Bo jądro zagadnienia duszpasterskiego polega na tym: jak urzeczywistnić tajemnicę Kościoła, jak wprowadzić w życie jego pełną, nie zdeformowaną treść, tzn. nie sklerykalizowaną, ale i nie przelaicyzowaną. To jest sedno duszpasterstwa.

Zadanie teologii to uświadomienie i określenie misterium Kościoła. Tak jak ks. W. Granat przedstawia jego charakter ponadczasowy — po myśli konstytucji *Lumen gentium* [2]. Tajemnica Ko-

---

1 J. Rostworowski, *Przyszły Sobór Powszechny*, „Przegląd Powszechny" 1 (1924).

2 Ks. W. Granat, *Misterium Kościoła, Refleksja nad I rozdziałem Konst. Dogm. Lumen Gentium*, „Zeszyty Naukowe KUL" 3 (1966) 3—15.

ścioła wyprzedza bowiem doczesne struktury cywilizacyjne, istnieje przed jedną lub drugą epoką, przed takim czy innym kształtem cywilizacji, techniki, produkcji. Soborowa teologia idzie dalej: ujmuje w świetle Objawienia relacje Kościoła do świata, rozważa rzeczywistości światowe, zmienne. Chce dowartościować lekceważone dotąd pojęcia dotyczące faktów doczesnych, np.: natura, świat, ciało, rozwój, postęp, technika [3]. Jak zrozumieliśmy z wykładu abpa Wojtyły, doczesność musi być ujęta wobec wartości nadprzyrodzonych komplementarnie, dopełniająco, a nie przeciwstawnie. I to stanowi podkład dla duszpasterstwa.

Ale duszpasterstwo to nie tylko operowanie zdrowymi pojęciami, choć i one świadczą o prawdziwym nastawieniu duszpasterskim. Powiedzmy krótko: teologia soborowa daje wizję rzeczywistości nadprzyrodzonej, która przy pomocy duszpasterstwa ma się coraz pełniej stawać, aktualizować, rozprzestrzeniać. Czy konstytucja *Gaudium et spes* wypracowuje jakąś strategię czy taktykę duszpasterską, żeby użyć określenia świeckiego? Czy daje metody, wskazówki, recepty? Otóż nie ma w niej wyraźnej teorii działania duszpasterskiego, choć zawiera ona elementy, z których dalsze refleksje mogą wytworzyć system duszpasterstwa, mogą też rozbudować teologię duszpasterską. I nie tylko pastorologię. Ale jest w tym dokumencie chyba i odcięcie się od tych wersji teologii pastoralnej, która sprowadzała się wyłącznie do wskazań praktycznych, aparatczykowsko-wykonawczych, a zatracała pełny obraz faktów nadprzyrodzonych, składających się na Kościół. Cóż więc jest tą cechą symptomatyczną, decydującą o pastoralnym charakterze tego dokumentu?

DUSZPASTERSKI WYMIAR KONSTYTUCJI PASTORALNEJ

Distinguer pour unir, pisze Maritain. I to właściwie zrobił Kościół w tej konstytucji. Nie tylko po to, żeby oczyścić zniekształcone pojęcie świata, ale również dlatego, żeby oczyścić wizerunek Kościoła od powikłań doczesnych. Tajemnica Kościoła trwa ponad kulturami i ponad cywilizacjami. Sakramentalna obecność Chrystusowej łaski — tej która przebóstwia, udzielając przebaczenia grzechów i jednocząc ludzi we wzajemnej miłości [4] — to jest zjawisko aktualne w każdym czasie; zachowuje niezależność od wszelkich struktur czasowych. Bertrand Russel zapowiadał kiedyś Kościołowi, że skoro do tego stopnia uwikłał się w przejściowe formy cywilizacyjne, zginie wraz z epoką. To prosta konieczność, by odróżnić, co

---

[3] P. Rusch, *Vorwägungen zu Schema 13*, „Theologisch-Praktische Quartalschrift" 3 (1965) 228 n.

[4] K. Rahner, *Pastoraltheologische Bermerkungen über den Episkopat in der Lehre des II Vaticanum*, „Concilium" 3 (1965) 174.

czasowe i co wieczne. Zaistniały wskutek tych pomyleń rozbrat, rozłam między Kościołem i światem ulegnie naprawie. Zahamuje się nienaturalny proces odrywania spraw ludzkich od Boga — *séparer de la divinité.*

Idzie więc o miejsce, w jakim Kościół ma się rozwijać. W pole duszpasterskiego widzenia wchodzi położenie, sytuacja — kondycja życia kościelnego. Dokument, który ujmuje Kościół w określonym wycinku ludzkich dziejów, nie ogranicza się tylko do powierzchownej charakterystyki sytuacji Kościoła w świecie. Sonda sięga głębiej. Czas wraz ze swymi okolicznościami cywilizacyjnymi, z całym wypracowanym sposobem bycia jest rozumiany jako wezwanie skierowane do Kościoła. Jest to wezwanie nieuchronne, wyznaczające Kościołowi aktualne zadania. Znaki czasu to zobowiązujące mandaty do przystosowanej pracy apostolskiej. Stąd konieczność zmian w duszpasterstwie. Przepowiadanie Kościoła nie może mieć jednakowej formy w wieku XIII, XIX i XX. Ujęcie dokumentu sugeruje wyraźnie potrzebę współczesnej mowy duszpasterskiej. Domaga się przepowiadania, które liczy się z kontekstem społecznym, socjologicznym i psychologicznym. Przypomina to, co robił sam Chrystus. Nie chodzi tylko o przypowieść o ziarnie, gdzie tyle uwagi skupia się wokół gleby, wokół miejsca, gdzie ziarno pada. Wszystkie podobieństwa Ewangelii czerpią bowiem ze świata, z dostępnej, przeżywanej cywilizacji czasów ówczesnych.

Konstytucja *Gaudium et spes* stosuje podejście indukcyjne. Dopiero po naszkicowaniu dzisiejszych warunków życia ludzkości, mowa jest o powołaniu człowieka, osoby przez Boga stworzonej i odkupionej; o jego społecznym nastawieniu na współżycie z drugimi — o wynikach zbiorowej pracy ludzkości, widocznej w dziełach cywilizacyjnych dzisiejszego świata; wreszcie o niebezpieczeństwach z tym związanych. Z zestawienia ludzkości i świata z Objawieniem konstytucja wyprowadza zadania, cele. Z nich organicznie wynika potrzeba służby Kościoła, jakiej świat, a więc mieszkańcy globu i warunki bytowe przez nich wytworzone ze swej natury oczekują. Zadania Kościoła nabierają wyjątkowej wagi, zwłaszcza w porównaniu z wymienionymi w II cz. konstytucji palącymi sprawami, od których nabrzmiewają węzłowe trudności ludzkości [5]. Pokazana jest jedność stworzenia, do którego Kościół w świecie nawiązuje i zarysowany jest cel dziejów — ostateczne zjednoczenie ludzkości w Bogu, do którego Kościół zmierza. Między stworzeniem, nadprzyrodzonym powołaniem Ludu Bożego i jego widzialnym ukonstytuowaniem w Kościele a eschatologicznym dopełnieniem mieści

---

[5] *Constitutio pastoralis „Gaudium et spes"*, w: *Documenti il Concilio Vaticano* II, Edizoni Dehoniane, Bologna 1966.

się ten wielki „międzyczas" świata — położenie doczesne. Stąd silny akcent na poznawanie okoliczności i uwarunkowań, stojących Kościołowi do dyspozycji w świecie.

Budowa konstytucji *Gaudium et spes* sankcjonuje za *Mater et Magistra* wypróbowaną metodą JOCu: *voir, juger, agir*. Zgłasza się postulat zapobiegliwej diagnozy w duszpasterstwie, dostarczanej przez humanistyczne nauki empiryczne: psychologię, socjologię, pedagogię. Bez należytego ujęcia podłoża cywilizacyjnego trudno ubiegać się o pełną realizację Kościoła — tzn. o włączania w jego życie wszystkich członków Ludu Bożego. Nie ma też dzisiaj właściwej teologii praktycznej, pastoralnej, bez pomocy tych nauk, jak nie może być duszpasterstwa bez sondaży, ankiet — choćby bez amatorskiego dociekania opinii, świadomości, przekonań. To samo dotyczy roli innych nauk pomocniczych — np. filozofii kultury, filozofii dziejów, etyki społecznej, a także i wiedzy rozważającej ostateczne racje rozumowe ludzkiej egzystencji. Wszystko to razem wzięte może dostarczyć kompleksowego, systematycznego spojrzerzenia na świat jako na teren duszpasterskiej pracy Kościoła [6].

OSMOZA MIĘDZY KOŚCIOŁEM A ŚWIATEM

Zofia Nałkowska wyznaje w powieści *Granica* następujący pogląd: człowiek jest taki jak miejsce, w którym się znajduje. Taki determinizm jest błędny, gdyż człowiek przerasta warunki bytowe swoim przeznaczeniem. Wiadomo jednak, że w pluralistycznym ujęciu kultury warunki, a więc usytuowanie jako współczynnik zachowuje swoją rolę. Tak też jest i z Kościołem, zwłaszcza z jego stroną widzialną. Miejsce, w którym następuje zespolenie ludzi z Bogiem, a dzięki łasce, i między sobą, nie jest dla duszpasterstwa obojętne. Zwłaszcza, że ludzie przy pomocy okoliczności egzystencjalnych formują swoją wrażliwość i posługują się pojęciami i obrazami ukształtowanymi w tych okolicznościach miejsca i czasu.

Tym miejscem dla Kościoła jest świat. Nie ten, który polega na „pożądliwości oczu, na pożądliwości ciała i na pysze żywota". Nie chodzi o miłość takiego „świata", która wyklucza miłość Ojca [7]. Chodzi o ten świat, który Ojciec do tego stopnia umiłował, że Syna dał [8]. A Syn Boży nie przyszedł, by świat potępić, ale zbawić. Stąd tak wnikliwe rozróżnianie treści, składających się na wieloznaczne pojęcia świata. Nie chodzi o świat grzechu, ale o stworzenie Boże, które z ręki Stwórcy wyszło w stanie dobrym, a nieład grzechu nie zniszczył go doszczętnie. Nie zniszczył go, gdyż ludzie upiększają

6 Por. H. Schuster, *Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie*, „Concilium" 3 (1965) 167—168.

7 1 J 2, 15—17.

8 J 3, 16.

pierwotną naturę świata. Zarówno ludzkość, tzn. mieszkańcy globu, są rozumiani jako świat, jak też i wytwory, struktury, osiągnięcia, dokonane przez ludzi. Te osiągnięcia mają charakter dóbr, wartości. Służą do szczęścia, ale niepełnego. Chodzi o to, żeby konsumpcja dóbr, wypracowanych przez człowieka, nie wprowadzała go w błąd, nie stawała się namiastką absolutu, żeby zachowywała charakter środka, pomocy.

Dotykamy rzeczy, w której naruszenie równowagi ostatnich wieków utrudniło pracę duszpasterską Kościoła. Wraz z przeciwstawieniem porządku przyrodzonego sferze łaski pokawałkowano człowieka, który jest monolitem. Dualizm ten doprowadził do ukształtowania pojęć o szczęściu doczesnym i wiecznym. Przy zadowoleniu się przez człowieka dobrami świata łatwo o zatracenie wymiaru eschatologicznego. Doczesność przestaje być drogą do pełnego zjednoczenia z Bogiem. Świat staje się albo rajem albo padołem płaczu. U podstaw tego wyizolowania doczesności od nadprzyrodzoności tkwi przeciwstawienie natury — łasce, a stworzenia — odkupieniu.

Jeśli ludzie, wyposażeni w osobową naturę, mają być szczęśliwi, to potrzebują dopełnienia przez łaskę. Potrzebują odkupienia przez przyjaźń osobowego Boga. Udzielanie się ludziom Ojca przez Syna w Duchu Św. dokonuje się w Kościele przez znaki widzialne. Ale dokonuje się też w ludzkości, w świecie anonimowo, oczywiście dzięki istnieniu widzialnej instytucji zbawczej. Chcę przez to powiedzieć, że konstytucja pastoralna zamiast częstych niekiedy w przeszłości barykad między Kościołem i światem dopatruje się między nimi możliwości wzajemnego, nawet komplementarnego oddziaływania — pewnej osmozy [9].

Celem duszpasterstwa jest pełny rozwój ludzkiej osobowości — cała jego możliwa doskonałość, realizacja wszystkich jej praw. Nie chodzi tylko o prawo modlitwy dla chrześcijanina, ale i prawo współgłosu — stopniowo, aż do wyrobienia jego odpowiedzialności i świadomości religijnej. Dzisiejszy dojrzały człowiek ochrzczony i bierzmowany przestał być wielkim niemową, przestał być analfabetą, jakim był za czasów Tomasza z Akwinu.

To są osiągnięcia, które Kościół dzieli z dzisiejszym światem. Kiedyś Kościół właśnie dzięki udanej symbiozie ze światem wypracował ideał rycerskości. Rozumienie natury i łaski dopełniało się. To właśnie należyte rozumienie grzechu domagało się tej komplementarności, tego uzupełnienia.

Dzisiaj w wielu wypadkach więzy te zostały zerwane, Kościół cofał się w ciągu ostatnich wieków przed światem, znajdował się

---

[9] E. Schillebeeckx OP, *Kirche und Menschheit*, „Concilium" 1 (1965) 34 nn.

w defensywie, nie widział niekiedy nawet różnorodności świata, jego pluralistycznej całości [10].

Świat mimo swej skomplikowanej postaci jest jeden, jak jeden jest Kościół Chrystusowy. Ta jedność świata stała się faktem socjologicznym, m. in. dzięki środkom masowego przekazu. Przeciętny człowiek jest obywatelem świata, zna jego zagadnienia i potrzeby, wie co w świecie dzieje się dobrego. Niebezpieczeństwa też są wspólne, niepodzielne. Jest to przykład poprawy w duszpasterskim uwarunkowaniu Kościoła.

A osiągnięcia cywilizacyjne? Tylko dobro łączy ludzi we współpracy, choć może to być niekiedy dobro fałszywe, pozorne, niezgodne z nastawioną na Odkupienie naturą. Ale możliwości tego zafałszowania pochodzą i stąd, że Kościół izoluje się przed światem. Wiedza i wynalazczość techniczna oraz praca ludzka zbudowały świat takim, jakim jest dzisiaj [11]. Kościół ustosunkowuje się do tych czynników pozytywnie. Pracę uważa nie tylko za środek doskonalenia osoby, ale za kontynuację dzieła Stwórcy: ósmy dzień stworzenia trwa, zwłaszcza, jeśli stworzenie to będzie dopełniane przez czynniki odkupienia.

Stąd potrzeba nowej ascezy, wszechstronnej etyki zawodowej, duszpasterstwa zawodowego itp. Oczywiście, że nie wszystko daje powód do zachwytu. Ale na podstawie diagnozy, jaką Kościół przeprowadza, stają się jasne pewne trendy, kierunki, które nie są do obalenia. Sięgnijmy do tych tzw. palących kwestii poruszanych w konstytucji. Są to sprawy małżeństwa, rodziny, młodzieży, kultury, życia gospodarczego, wspólnoty narodów, niepodzielności pokoju.

Ludzie zaktualizowali naturalny pęd do życia społecznego, skorzystali z darów rozumu, zastosowali w społeczności wyspecjalizowany podział pracy, wyprodukowali takie urządzenia i warunki, które przekształciły dawny sposób bycia. Rozpadają się tzw. społeczności pierwotne, elementarne, tradycyjne (dawna wielka rodzina, sąsiedztwa, gminy), a powstają struktury społeczne wtórne, ale za to złożone (miasto, wieś zurbanizowana, osiedle). Struktura zawodowa się zmienia, mnożą się specjalizacje, fachowcy mówią swoimi językami, grozi niebezpieczeństwo wieży Babel. Zagrożona jest prawdziwa wylęgarnia ludzkiej natury, jaką jest rodzina. Człowiek staje się poniekąd osamotniony w społeczności masowej, otwartej, konsumpcyjnej. Bez bezpośredniej tkanki społecznej, osłaniającej osobowość ludzką, jej rozwój. Podniósł się poziom kultury umysłowej — ale człowiek ontycznie pozostaje ten sam. Potrzebuje mimo

---

[10] P. Rusch, dz. c., s. 227, 228.

[11] Cz. Strzeszewski, *Kultura gospodarcza*, „Zeszyty Naukowe KUL" 1 (1959) 7 n.

dobrodziejstw świata dopełnienia nadprzyrodzonego. Potrzebuje pomocy, więzi, przyjaźni, bliskości ze strony drugiego człowieka [12]. Pragnie przełamania tej obcości, jaką przeraża go tzw. samotny tłum. Sytuację takiego zagubienia opisuje książka socjologów amerykańskich *The Lonely Crowd* [13]. Jeśli społeczeństwo masowe wraz ze swymi zinstytucjonalizowanymi trybami staje się rzeczywistością, która zapanowuje nad człowiekiem, jego zagarnia i przygniata, jeśli miażdży jego osobowość, mamy do czynienia z zagadnieniem alienacji, poruszonym niedawno u nas przez Schaffa. W takich warunkach zamykają się granice rozwoju osobowości, człowiek staje się tylko dodatkiem do świata rzeczy [14].

URZECZYWISTNIENIE KOŚCIOŁA W DZISIEJSZYM ŚWIECIE

Nieuchronny rozwój świata prowadzi do zanikania albo osłabiania małych, ochronnych społeczności, dających człowiekowi ożywczy azyl. Powstają struktury wielkie, masowe, zmechanizowane, a zarazem i wyobcowujące. A osoba ludzka musi mimo to dojść swych praw, duch ludzki musi się rozwijać, musi osiągać swoje cele, których nie można zamknąć w ramach tego świata. W tej sytuacji zaznacza się tym wyraźniej potrzeba nadprzyrodzonego dopełnienia, wyzwolenia i zbawienia — słowem potrzeba Kościoła i jego duszpasterskiej działalności.

Konstytucje: *O liturgii* i *De Ecclesia* odkrywają rzeczywistość kościelną jako wspólnotę. Ten sam wizerunek Kościoła ma być zrealizowany na podstawie konstytucji *Gaudium et spes* w świecie współczesnym. Kościół potrafi tym samym pomóc do rekonstrukcji dogodnych dla człowieka warunków. A jest w stanie zrobić to na gruncie ewangelicznym umocnionym przez Sobór.

Ewangelia streszcza się w trzech tezach: *koinonia, diakonia, martyria,* a więc: wspólnota, służba i świadectwo [15]. Służyć i świadczyć można tylko wobec drugich, a zatem istotna jest wspólnota wynikająca ze zjednoczenia z Bogiem, ułatwiająca równocześnie wspólnotę i więź między ludźmi. W tych wymiarach ujmuje dawny schemat XIII życie ludzkie — poprzez wspólnotę małżeństwa i rodziny, opartej nie tyle na podporach zewnętrznych — na strachu przed opinią i kontrolą społeczną, na ekonomicznej zależności żony od męża, ale na więzi duchowej, popartej łaską. To samo dotyczy młodzieży. Może się ona rozwijać w grupach, które Kościół uszlachetnia siłami

---

[12] Por. J. Turowski, *Przemiany struktury społecznej*, „Zeszyty Naukowe KUL" 4 (1961) 136 n.

[13] D. Riesman, N. Glazer, R. Denney, *The Lonely Crowd*, New York 1950.

[14] A Schaff, *Marksizm a jednostka ludzka*, Warszawa 1965, s. 152—153.

[15] G. Philips, *Die Kirche in der Welt von heute*, „Concilium" 6 (1965) 467.

nadprzyrodzonymi. Oczywiście przy odpowiedniej afirmacji wartości doczesnych, które młodzież urzekają. W tej samej perspektywie leżą wspólnoty zawodowe i produkcyjne, tworzące dzisiejszą cywilizację techniczną. Pogłębiają je tzw. grupy czy zespoły nieformalne, koleżeńskie, do dzisiaj duszpastersko nietknięte. Tę gradację wspólnot, skupiających się wokół prawdziwych wartości doczesnych i wiecznych, można ciągnąć poprzez wartości wspólnot sąsiedzkich, regionalnych, państwowych, aż po solidarność międzynarodową, skupiającą ludzkość wokół *bonum commune familiae humanae*, zapożyczając wyrażenia Jana XXIII.

Kościół musi tego ducha wspólnoty wzbogacać, bo sam realizuje się we wspólnocie sakramentalnej. Urzeczywistnia się wszędzie tam, gdzie kwitnie naprzyrodzona wiara, nadzieja i miłość, poprzez łaskę jednoczącą z Bogiem, a cementującą Lud Boży między sobą. Trzeba zaryzykować twierdzenie z optymizmem, a właściwie z nadzieją — *gaudium et spes*: dzisiejsza sytuacja świata w ogóle ułatwia pracę duszpasterską Kościoła. Samo położenie czy usytuowanie ludzkości zgłasza pilny obstalunek na Kościół. Tylko to zamówienie światowe Kościoła, odczytane z natury rzeczy, musi być należycie pojęte i realizowane. Konkretnie oznacza to odpowiedzialne budowanie wspólnot parafialnych, opartych na niezliczonej ilości wspólnot rodzinnych, na wspólnotach młodzieżowych oraz na wspólnotach czy grupach odpowiedzialnych świeckich chrześcijan. Specjalizacja zawodowa domaga się duszpasterstwa specjalistycznego. Rzecz jasna, wymaga to wszystko widzenia Kościoła całego, ujrzenia wszystkich funkcji i ról w Kościele — całego Ludu Bożego. Tylko taki Kościół, o nastawieniu pełnym, uniwersalistycznym pragnie konstytucja pastoralna realizować w świecie współczesnym.

OBECNOŚĆ KOŚCIOŁA PRZEZ APOSTOLSTWO ŚWIECKICH

Laikat trzeba doprowadzić do możliwie pełnej wiedzy o przeżywanej rzeczywistości kościelnej. Świeccy chrześcijanie są do tego powołani, żeby Kościół uobecniać i czynić skutecznym w tych miejscach, gdzie może on tylko przez nich pozostać solą ziemi. Oni stanowią Kościół w jego codziennej egzystencji w świecie. Kościół dający w ten sposób przyzwolenie na doczesną rzeczywistość ludzką [16]. Właściwie to poprzez świeckich dokonuje się część wspomnianej osmozy między Kościołem a światem. Świeccy w Kościele, to świat przyjęty przez Kościół — świat przygarnięty przez Kościół wraz z warunkami ludzkiej egzystencji [17]. Wychowanie laikatu

[16] G. Martelet SJ, *Die Kirche und das Zeitliche*, w: *De Ecclesia, Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche" des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg a. M. 1966, s. 489.

[17] *Constitutio dogmatica „De Ecclesia"*, nr 35; G. Martelet, tamże.

oznacza równocześnie wychowanie duszpasterzy, co łączy się ściśle z wymaganym przez Ewangelię świadectwem i służbą. Duszpasterze mają świadczyć i służyć znowu w parafialnej wspólnocie ludu Bożego, bo ona jest bezpośrednim ucieleśnieniem Kościoła Powszechnego. Apostolstwo w świecie niesie te same przymioty poza obręb świątyni. *Lumen gentium* mówi przy tym o dyskrecji, o drożdżach w cieście, używa słów *velut ab intra* [18]. Tę obecność Kościoła w świecie od wewnątrz formułuje dobitnie także *Gaudium et spes: Moc bowiem, jaką Kościół może tchnąć w dzisiejszą społeczność ludzką, polega na wierze i miłości zrealizowanej w życiu, nie zaś na jakimś zewnętrznym panowaniu przy pomocy środków czysto ludzkich* [19]. Ten sam stosunek Kościoła do ludzkości ujmuje ostatnie wigilijne orędzie Pawła VI, będące komentarzem do konstytucji pastoralnej: *...te karty przenoszą Kościół w samo centrum życia współczesnego, ale nie po to, aby społeczność ludzką uzależnić od siebie lub zakłócić autonomiczny i uczciwy rozwój jej działalności, lecz po to, by poświęcić ją, podtrzymać i pocieszyć* [20]. Oto wskazanie jednej z interakcji, z jakiej składa się osmoza między Kościołem a światem.

Postulaty te zawierają i część prawdy o dialogu w którym partnerzy wzajemnie szanują osobiste sumienie. Stąd specjalny ciężar gatunkowy formacji sumienia. Treść dialogu obejmuje siłą rzeczy sprawy rozgrywające się na płaszczyźnie fundamentalnych ludzkich wartości — powołania człowieka i jego rozwoju w autentycznym życiu społecznym, niebezpieczeństwa alienacji, sprawy rodziny, dóbr kultury masowej, przyszłości świata itp. — jak sugeruje to zresztą konstytucja *Gaudium et spes* [21]. Obecność Kościoła zaznacza się w kręgach dialogu naszkicowanych w *Ecclesiam suam*. Na przełomie kwietnia i maja br. odbyło się dialogowe spotkanie między katolikami i marksistami w Chiemsee. Rzecz znamienna, że katolicy śmiało wysuwali teologiczne tezy o odpowiedzialnym kształtowaniu przyszłości, także przyszłych losów świata. A jak podają sprawozdania, rozmówcy katoliccy, choćby Rahner czy Metz, nie musieli się wstydzić swych twierdzeń o rzeczywistości Kościoła w świecie teraźniejszym i przyszłym [22].

Jest to zrozumiałe. Kościół będzie się urzeczywistniał na tym świecie zawsze, gdyż jest młodszym od najmłodszego z nas. Dlatego pozostanie on radością i nadzieją duszpasterzy — *gaudium et spes*.

Ks. Arcybiskup Bolesław Kominek

---

[18] G. Martelet, tamże.

[19] *Constitutio pastoralis „Gaudium et spees"*, nr 42.

[20] Por. S. Wilkanowicz, *Schemat XIII w życiu szarego katolika*, „Znak" 145—146 (7—8, 1960) 796.

[21] G. Philips, dz. c., s. 464—465.

[22] *Zum Gespräch zwischen Christentum und Marksismus*, „Stimmen der Zeit" 6 (1966) 43—474.

STEFAN WILKANOWICZ

SENS, WIARA, POWOŁANIE

Pierwszy impuls do podjęcia tego tematu dała ankieta *Dlaczego wierzę, wątpię, odchodzę* ogłoszona w „Tygodniku Powszechnym" w 1960 roku. Odpowiedziało na nią przeszło 800 osób podając bardzo różne motywy swojej wiary, swego wątpienia czy odejścia (w ogromnej większości odpowiadający byli ludźmi wierzącymi). Obszerny wybór odpowiedzi oraz omówienie całości ankiety zostały opublikowane w „Znaku". W czasie czytania wielu z tych wypowiedzi zwróciła uwagę rzecz ciekawa: zdarzało się, że powoływano się na redakcję „Tygodnika Powszechnego" jako na autorytet; okazało się, że są ludzie, którzy wierzą, bo opierają się na autorytecie tej właśnie grupy ludzi wierzących. Była to niespodzianka, bardzo miła, ale też bardzo zobowiązująca. Oczywiście ludzie piszący w naszych pismach zdawali sobie sprawę, że ich artykuły wpływają na czytelników, że mogą im pomóc w utwierdzeniu czy odzyskaniu wiary (a czasami, wbrew intencji piszącego — mogą zaszkodzić), ale na pewno nikt nie przypuszczał, że istnieją ludzie, którzy wierzą dlatego, że właśnie on wierzy. Wiara nie jest mało ważną opinią na temat istnienia czegoś tam w zaświatach, ale postawą życiową, od której zależy los człowieka. To na ludzi piszących i redagujących nakłada ogromną odpowiedzialność, muszą się stale zastanawiać jak będą odebrane ich słowa, muszą stale obawiać się zgorszenia, które mogą niebacznie wywołać. Ale jednocześnie buntują się przeciw ograniczaniom, które są nakładane przez taką sytuację. Bo wiadomo, że zbyt staranne wyważanie słów, zbyt wielka ostrożność w formułowaniu sądów prowadzi do jałowości i nudy; pisze się artykuły, które nikogo nie gorszą i nikogo nie obchodzą. Jeżeli się chce wszystkich zadowolić, to się zwykle nie zaspokaja niczyich potrzeb i niczego nie posuwa naprzód. Ponadto potrzeby te wydają się nieraz sprzeczne, a różni ludzie gorszą się różnymi rzeczami. Zazwyczaj obie redakcje bywają krytykowane za to, że niedostatecznie liczą się z możliwością zgorszenia „maluczkich", to znaczy tych, którzy wierzą tak jak ich w dzieciństwie nauczono; zakwestionowanie jednego choćby elementu ich wiary wywołuje kryzys zaufania w stosunku do całości

nauki Kościoła. Z drugiej strony jednak taką wiarę odrzucają z reguły młodzi, dla nich ona właśnie staje się zgorszeniem. Zresztą trzeba odróżnić prawdziwe zgorszenie (kiedy ktoś staje się gorszy) od wstrząsu, który może okazać się zbawienny. Zatem czasem trzeba wywoływać niepokój lub szokować gnuśnych i bezmyślnych.

Zaufanie, jakie okazali naszemu środowisku uczestnicy ankiety, wymaga — moim zdaniem — jakiegoś rewanżu, jakiejś odpowiedzi. Może by redaktorzy napisali także dlaczego wierzą? Wprawdzie często poruszają sprawy wiary w swoich artykułach, ale to jednak nie jest to samo. Można wiele pisać o religii i nawet zapuszczać się w wysoką teologię, omijając zarazem to proste i podstawowe pytanie: dlaczego ja wierzę? Nie jakie są argumenty za i kto co powiedział na ten temat, tylko co dla mnie było i jest czynnikiem decydującym. Było i jest. Wiara bowiem nie jest stanem lecz procesem, czymś co się stale zmienia, rozwija lub karleje. Zmieniają się motywy, zmienia się wewnętrzne napięcie. Wiara jest postawą życiową, wpływają na nią nie tylko myśli ale i czyny, nie tylko sylogizmy ale i uczucia. Wiara jest łaską, którą się przyjmuje i pielęgnuje albo marnuje. Każdy z nas jest zagrożony jej utratą. Niekoniecznie w drodze dramatycznych decyzji, częściej poprzez odzwyczajenie się, poprzez poddanie się miernej codzienności, która ogranicza pozautylitarną aktywność człowieka. Co jakiś czas trzeba więc wracać do spraw dawno już w zasadzie „załatwionych", trzeba swoją wiarę przemyśleć na nowo.

Katoliccy publicyści w szczególności zagrożeni są przez pewien profesjonalizm, traktowanie religii w pierwszym rzędzie jako terenu pracy zawodowej. Przy takim podejściu dość łatwo zatraca się istotę rzeczy i omija pytanie podstawowe. Dla mnie więc ankieta była bodźcem do zrobienia małego bilansu za ostatnie kilka lat, bodźcem do zastanowienia się, dlaczego i jak dziś wierzę. To „jak" wydało się zresztą nawet ważniejsze, nie stwierdziłem bowiem zasadniczych zmian w motywacji, dużo ważniejsze były wewnętrzne rewizje i przewartościowania. Dla tych zaś, którzy z zewnątrz obserwują katolicyzm, równie ważne jest j a k katolicy wierzą, nie tylko d l a c z e g o. Tymczasem najczęściej mówi się i pisze o argumentach przemawiających za istnieniem Boga i o dochodzeniu do wiary, lekceważy zaś to co następuje potem. Jest to tak jak w wielu filmach z *happy end*'em, gdzie obszernie i malowniczo przedstawione są perypetie zakochanych, a z chwilą gdy szczęśliwie się połączą film się kończy. Jednak wiadomo, że najtrudniejsze bywa właśnie potem i najważniejsze jest, co się dalej stanie z ich miłością. Zdarzało mi się uczestniczyć w rekolekcjach, gdzie obszernie uzasadniano dlaczego należy wierzyć, ale już zabrakło czasu żeby się zastanowić nad treścią wiary i co z niej ma wyniknąć.

Oto więc spóźniona odpowiedź na ankietę *Dlaczego wierzę, wątpię, odchodzę*. Spóźniona z dwóch powodów: bo dopiero lektura wyników ankiety nasunęła mi myśl sformułowania własnej postawy i okazało się, że trzeba na to dużo więcej niż kilka czy kilkanaście stron, zapewne wyjdzie z tego książka. A napisanie książki to rzecz niełatwa, najtrudniej zaś było uwierzyć, że warto ją napisać tzn. że duży wysiłek w nią włożony przyniesie godne uwagi rezultaty. Przecież mamy już wiele bardzo wartościowych odpowiedzi na ankietę i mamy znakomity esej Gołubiewa *Dlaczego jestem katolikiem*, mamy książkę Rahnera *O możliwości wiary dzisiaj*. Jeśli jednak w końcu zdecydowałem się na pisanie swojej odpowiedzi, to dlatego, że i esej Gołubiewa i odpowiedzi na ankietę były pisane przed Soborem i koncentrowały się na pytaniu dlaczego wierzę. Jeśli chce się natomiast położyć akcent na jak wierzę, to ostatnie lata wniosły tu wiele nowego (nie tylko na samym Soborze, ale i wokół niego). To „nowe" nie rozlało się jeszcze szeroko, ale środowiska blisko tych spraw stojące czują jego doniosłość.

Chyba można powiedzieć, że obie redakcje, „Tygodnika Powszechnego" i „Znaku" przez ostatnie lata żyły Soborem. Stąd też to, co chcę przedstawić, jest pisane wprawdzie tylko we własnym imieniu i na własną odpowiedzialność, ale niewątpliwie odzwierciedla w dużym stopniu atmosferę środowiska. Jeśli czytelnik będzie natrafiał na myśli, które mu się wydadzą oryginalne, to i one często były tylko przeze mnie redagowane, a autora trudno byłoby nawet ustalić. Nie mam także zamiaru przedstawiać chronologicznie wszystkich zmian, którym podlegała moja wiara, byłoby to dla mnie niewykonalne i zapewne niezbyt interesujące. Chcę po prostu zdać sprawę z tego jak dziś patrzę na sprawy religii, w przekonaniu, że nie tylko ja tak na nie patrzę i że może się to komuś przydać, zwłaszcza zaś tym, którzy odchodzą, bo nie umieją sobie znaleźć miejsca w Kościele, oraz tym, którzy na chrześcijaństwo patrzą z zewnątrz.

WIARA PODSTAWOWA

To, że ludzkość jeszcze istnieje, a przynajmniej że istnieje cywilizacja, jest właściwie przypadkiem. Gdyby Niemcy trochę wcześniej rozpoczęli pracę nad konstrukcją bomby atomowej, mielibyśmy zapewne wojnę atomową w 1944 czy 45 r. Niemcy przechyliłyby zapewne na swoją korzyść szalę wojny w Europie, ale oczywiście Stany Zjednoczone nie mogłyby skapitulować (wiedząc, że jest to walka na śmierć i życie a mają szansę zwycięstwa) i atomowa eskalacja musiałaby się rozpocząć. Zatrzymać się byłoby bardzo trudno, zwłaszcza, że nowe bronie wprowadzanoby do akcji stopniowo, za każ-

dym razem mając nadzieję uzyskania decydującej przewagi. Rezultat łatwo sobie wyobrazić.

Dziś sytuacja jest pod tym względem inna. Wzrost potencjału atomowego stwarza prawdopodobieństwo gwałtownego kataklizmu, prawdziwego „wyładowania atomowego", które zniszczyłoby na pewno cywilizację, a zapewne także zlikwidowałoby biologicznie całą ludzkość. Ta możliwość jest wprawdzie silnym czynnikiem hamującym, poniekąd zabezpieczającym przed wybuchem. Ale nie jest to zabezpieczenie całkiem pewne. Postęp techniczny w dziedzinie przenoszenia broni atomowej wzmaga groźbę zaskoczenia i skraca czas na podjęcie decyzji. Zatem decyzje muszą być podejmowane szybko i w bardzo wąskim gronie, jeśli nie jednoosobowo. A to ogromnie wzmaga możliwość przypadkowego wybuchu wojny. W sytuacjach napiętych bardzo łatwo stracić panowanie nad sobą, zwłaszcza, gdy się ponosi tak wielką odpowiedzialność. Któż zagwarantuje, że jedna z osób decydujących nie ulegnie chwilowym zaburzeniom psychicznym? Może się np. pomylić przy zażyciu lekarstwa i katastrofa gotowa. Obecnie sytuacja jest jeszcze względnie prosta, bo istnieje tylko dwóch pełnowartościowych partnerów atomowych, inni dysponują bombami raczej prestiżowymi. Ale ten stan zapewne się zmieni i wtedy prawdopodobieństwo przypadku jeszcze wzrośnie.

Tak więc mamy po raz pierwszy w dziejach sytuację, kiedy ludzkość może przestać istnieć. Ta sytuacja pytaniu o sens życia i sens dziejów nadaje wyjątkową ostrość. Jeśli nastąpi katastrofa — to czy istnienie tych wszystkich, którzy pomarli od początków dziejów aż do ostatecznego kataklizmu nie miało żadnego sensu? Czy były bezsensowne ich walki, nadzieje, miłości? Czy poświęcenia i ofiary, budzące najgłębsze wzruszenie i szacunek, okazały się bez żadnego znaczenia? Dopóki istniała mniej lub więcej świadoma wiara w wieczność ludzkości można było upatrywać cel życia w pracy dla potomków, dla następnych pokoleń, można było upajać się mitem postępu czy wierzyć w przebóstwienie człowieka drogą ewolucji. Ale jeśli przyszłych pokoleń nie będzie i ewolucja się przerwie, to trzeba wrócić do pytania podstawowego i dla siebie rozstrzygnąć: czy moje życie ma sens nawet wtedy, jeśli za miesiąc ludzkość zginie? Żadna z nauk szczegółowych ani też wszystkie razem wzięte nie mają tu nic do powiedzenia, one same zależą od odpowiedzi na to pytanie.

Naturalną postawą człowieka jest wiara w sens świata i ludzkości, wiara w kosmos (czyli ład) a nie chaos. Jeślibyśmy uważali świat za chaos, to żadna nauka nie miałaby sensu, bo nie istniałyby żadne prawidłowości. Naturalną podstawą człowieka jest wiara w sens ludzkiego życia: przekonanie o jego bezsensowności czyni-

łoby je ciężarem nie do zniesienia. Przy czym w słowie sens kryje się cel. Podejmujemy działania, które mają jakiś cel, stale stawiamy sobie jakieś cele. Można ze względów metodologicznych wykluczyć celowość z nauk przyrodniczych, ale celowości z życia wykluczyć się nie da.

Przyznajmy jednak, że ta ewentualność zniknięcia ludzkości pytaniu o sens życia nadaje szczególny charakter. Jeśli przyjmiemy jego sens, to musimy także przyjąć, że przekracza on materialne istnienie człowieka i nawet ludzkości. Jeśli zaś odmówimy sensu istnieniu człowieka, to musimy odmowę tę doprowadzić do ostatecznych konsekwencji (uczciwie sobie powiedzieć, że życie jest kompletnym absurdem) albo też sztucznie obniżyć pułap myśli, tzn. powiedzieć sobie, że w ogóle nie będę się zajmował takimi problemami tylko robił to, co odczuwam jako dobre i już. Konsekwencji pierwszej ewentualności wprost nie sposób sobie wyobrazić, druga zaś na długą metę wydaje mi się także nie do utrzymania (jak to zrobić, żeby nie myśleć o celu życia? jak długo można usuwać to najbardziej ludzkie pytanie?).

Można by także zaufać zdrowiu psychicznemu i moralnemu aktualnych i przyszłych dysponentów broni jądrowych i odepchnąć cały problem, (powiedzieć sobie, że ludzkość będzie istniała zawsze) — ale doświadczenie wykazuje, że takie ślepe zaufanie byłoby tylko zamykaniem oczu w chwili niebezpieczeństwa.

Poczucie kruchości ludzkiego bytu istniało oczywiście zawsze, i zawsze towarzyszyło mu pytanie o sens tego bytowania. W tradycji filozoficznej wywodzącej się od Arystotelesa mówi się, że tylko Bóg jest bytem „samym w sobie" i koniecznym, wszystko inne jest zależne i „przygodne". Dawniej przeżywano silnie kruchość i przemijalność jednostki, „trzciny myślącej", dziś wypada nam przeżyć to samo wobec całej ludzkości i to jest jedna z wielkich nowości, którą nam niesie atomowa przygoda. Nie umiem uciec od pytania o sens życia. Widzę duże możliwości powrotu całej ludzkości do niebytu. Może ktoś potrafi sobie powiedzieć: „no to wszystko nie ma absolutnie żadnego sensu" i wyciągnąć wniosek, że po prostu, póki się żyje, należy żyć tak, aby unikać przykrości a raczej zapewnić sobie możliwie dużo wygody. Oczywiście o szczęściu nie ma wtedy mowy, nie może być szczęśliwy człowiek, który nie wierzy w żaden sens. Raczej należy wątpić, czy w tym stanie potrafi zachować zdrowie psychiczne.

Wybieram więc sens. Albo raczej uznaję, że to rozumowanie potwierdza moje spontaniczne opowiedzenie się po stronie sensu, dokonane nie wiem kiedy, może „od zawsze", to znaczy równocześnie z pierwocinami myślenia.

Jeśli uznajemy sens życia niezależnie od możliwości nieistnienia

ludzkości, to trzeba także uznać jego najbardziej nieutylitarne przejawy jak zachwyt czy miłość. Jeśli bowiem sens życia sięga poza życie, to zapewne najbardziej dotyczy to tego, co w nim nie służy bezpośrednio biologicznemu istnieniu. Tu zaś narzuca się chyba miłość. Oczywiście nie w swym aspekcie biologicznym, bo ten ma „utylitarny" charakter, służy właśnie kontynuacji biologicznego istnienia. I w innych zresztą rodzajach miłości, nawet rodziców do dzieci, jakaś „utylitarna", czy raczej egoistyczna domieszka istnieje. Ale w istocie rzeczy chodzi nam o miłość, która chce prawdziwego dobra drugiego człowieka, która jest zdolna do poświęceń, zupełnie bezsensownych, jeśli się nie wierzy w pozadoczesny sens istnienia człowieka. Wiara lub niewiara w sens takiej miłości chyba w najgłębszy sposób różnicuje ludzi, tu przebiega najważniejsza granica. Oczywiście wiemy dobrze, że sama wiara nie sprawia zdolności do praktykowania takiej miłości. Z drugiej strony bywają ludzie, którzy teoretycznie w nią nie wierzą, a mimo to ją praktykują. Ale to są chyba stany przejściowe, nietrwałe sprzeczności pomiędzy podświadomością a świadomością, pomiędzy ciśnieniem przeszłości (biologii, historii i wychowania) a ewolucją poglądów. Na długą metę wiara w sens miłości prowadzi do jej praktykowania, zanik zaś wiary powoduje zamieranie miłości. Zresztą i odwrotnie. Wiara lub niewiara w sens i miłość są czymś najbardziej podstawowym, czymś co w najgłębszy sposób różni ludzi pomiędzy sobą.

Wiarę tę nazywam „wiarą podstawową". Sformułowanie to jest bardzo ogólne, ta wiara ma wielką pojemność. Nie mówi się tu nic o treści, nie określa się, jaki sens ma życie ludzkie i miłość bezinteresowna, zadowalamy się przekonaniem, że mają one jakiś sens przekraczający czasowy odcinek życia ludzkiego.

Wiara taka jest oczywiście pewnym początkiem, progiem, domaga się rozwinięcia, bliższego określenia tego, co życiu ludzkiemu nadaje sens. Ale mimo to nie chcę jej nazywać „wiarą początkową" czy „progiem wiary", bo to by jakoś zmniejszało jej znaczenie. Myślę bowiem, że rzeczywiście ma ona znaczenie podstawowe, to znaczy, że jest właściwie najważniejsza, w pewnym sensie ważniejsza niż przyjęcie jakiegoś systemu teologii i moralności.

POWOŁANIE CZŁOWIEKA

Szczęście polega na przechodzeniu do trudności wyższego rzędu.
Feliks Koneczny

Niewiele spotyka się zdań zawierających w kilku słowach tak wielki ładunek treści jak ta paradoksalna i na pozór skrajnie pesymistyczna definicja. Znaleźć w niej można szereg myśli bardzo głę-

boko ujmujących naturę i los człowieka. Najpierw spostrzeżenie (szeroko rozwinięte w dziele *O szczęściu* Władysława Tatarkiewicza), że szczęścia nie osiąga się „wprost", że kto się na nim koncentruje, ten go nie osiąga. Szczęście pojawia się raczej jako „produkt uboczny" przy osiąganiu innych celów. Ten jest szczęśliwy, kto kocha, a nie ten, kto za wszelką cenę chce być kochany. Bardziej szczęśliwsi są ci, którzy żyją dla innych, niż ci, którzy żyją tylko dla siebie. Kto umie dać coś z siebie, ten zarazem zdobywa, kto chce tylko chronić swój stan posiadania, ten zazwyczaj traci swoje skarby. Każdy człowiek jest bytem jedynym i niepowtarzalnym, nie ma drugiego takiego. Każdy chce rozwinąć się w pełni, podkreślać swoją odrębność i niepowtarzalność. Ale bez wpływu społeczeństwa pozostaje na poziomie zwierzęcym. Jego osobowość rozwija się i bogaci poprzez pracę dla innych. Czy to nie paradoks: człowiek całym jestestwem dąży do szczęścia, ale nie może do niego dążyć, jeśli chce je osiągnąć. Musi jednak dążyć do czegoś innego, stale dążyć. Koneczny mówi o przechodzeniu od trudności do trudności. Bo i rzeczywiście, czy można się kiedykolwiek zatrzymać? Czy można definitywnie przezwyciężyć trudności? Dobrotliwe właściwości naszej natury sprawiają, że dążąc do jakiegoś celu niejako zmniejszamy zasięg wyobraźni, osiągnięcie go przedstawia się nam jako osiągnięcie szczęśliwości. Ale dobrze wiemy, że w gruncie rzeczy wcale nie tak będzie. Ta górka, na którą się wspinamy, zasłania nam następne, ale one są i napewno je zobaczymy w swoim czasie. Ale dlaczego wspinamy się na góry? „Bo są" — ktoś odpowiedział krótko na to pytanie. Ta odpowiedź głęboko charakteryzuje człowieka w ogóle, nie tylko alpinistów. Wszystko co jest staje się obiektem ludzkiego dążenia i ludzkiego podboju. Musimy stale do czegoś dążyć, pokonywać trudności. Jesteśmy szczęśliwi, gdy je pokonujemy. Ale nie wtedy, gdy w kółko powtarzają się te same trudności i te same sytuacje — wtedy się raczej frustrujemy. Koneczny mówi o przechodzeniu do trudności wyższego rzędu. Człowiek musi się stale niejako przekraczać; nie wystarczy mu poruszanie się po jednej płaszczyźnie. Jest stale niezadowolony ze swego stanu. Nie sprawiają mu radości powtarzane ćwiczenia w pokonywaniu oporów, szuka czegoś nowego. Sprawia mu radość przebijanie pułapu swoich dotychczasowych zainteresowań, pojęć, wyobrażeń. Camus powiedział, że człowiek jest jedyną istotą, która nie chce być tym, czym jest. Ta tęsknota do czegoś innego, wyższego, tęsknota nie mająca granic, jest chyba najistotniejszą cechą natury ludzkiej.

Jej realizacja (zawsze tylko cząstkowa) wymaga ustawicznego dokonywania wyboru, ustawicznych rezygnacji. Każda rezygnacja sprawia ból, każdy wybór budzi niepokój, rozterkę. Tęsknocie nigdy nie towarzyszy wystarczająca zdolność do wyrzeczeń, siła przezwy-

ciężania się. Nie ma człowieka, którvby nie doświadczył rozdarcia pomiędzy tym, co chce robić, a tym, co rzeczywiście robi. Lubiący paradoksy Chesterton twierdził, że prawdziwie Dobrą Nowiną przyniesioną ludzkości przez chrześcijaństwo była wiadomość o grzechu pierworodnym, o podstawowym skrzywieniu człowieka, które mu stale miesza szyki.

Nie zawsze się do tego przyznajemy, że ta tęsknota do czegoś wyższego jest w gruncie rzeczy walką przeciw śmierci, przeciw nieustannemu rozsypywaniu się tego, co zbudowaliśmy, co osiągnęliśmy. Przeciw rozkładowi naszego ciała, nas samych. Wiemy, że jest to walka z nieuchronnym, że będziemy pokonani, tak jak miliony innych przed nami. A mimo to walczymy, tylko wtedy jesteśmy szczęśliwi, znając trudność naszego szczęścia. Znowu paradoks: przymus walki z tym, co nieuchronne? Jaki to ma sens? Jeśli ten sens nie wykracza poza granice życia ludzkiego, to nie bardzo jest sensowny.

Rozdziałek ten zatytułowałem „Powołanie człowieka". Powołanie nie jest tu najszczęśliwszym słowem. Z jednej strony bowiem brzmi zbyt dewocyjnie, z drugiej zaś kojarzy się z komunikatami o powołaniu kogoś na jakieś stanowisko. W pierwszym wypadku myśl wpada w koleiny banalnej i płaskiej wzniosłości, w drugim budzi się ironia, bo przecież na różne stanowiska bywają nierzadko powołani ludzie niepowołani. Ale nie mam pod ręką lepszego słowa. „Powołanie" wskazuje na jakieś wezwanie, na jakąś siłę przyciągającą. Jest to jakby przymus wychodzenia poza swój los, a zarazem tęsknota do czegoś wyższego, lepszego. Na razie pozostańmy przy tym, nie określając ostatecznego celu tej tęsknoty.

POSTAWA OTWARTA

Jak to się dzieje, że jedni ludzie starzeją się bardzo wcześnie, inni zaś do późnej starości pozostają młodzi? Nie chodzi tu o młodość biologiczną ale psychiczną, ściślej o żywość reakcji, zdolność do przyjęcia nowych idei i do rewizji swoich poglądów. Dlaczego jedni do końca życia uczą się i rozwijają, inni zaś zatrzymują się w rozwoju już w młodości? Najczęściej moment krytyczny przychodzi wtedy, gdy dzieci zaczynają dorastać i okazywać, że są inne niż rodzice. Ci, którzy zareagują na to jedynie krytyką „dzisiejszej młodzieży", są zgubieni, będzie im później bardzo trudno wyrwać się ze swoich myślowych kolein i nawiązać zerwany kontakt ze swoimi dziećmi. Ale ta reakcja może mieć jeszcze głębsze konsekwencje, może być punktem zwrotnym w ich życiu: od tego momentu zaczną być starzy, to znaczy stracą zdolność przyjmo-

wania nowych rzeczy, stracą zdolność do krytycznego spojrzenia na siebie samych. Wbrew pozorom, dziecko jest „środkiem odmładzającym" jeśli się umie mu towarzyszyć, umie uczestniczyć w rozwoju jego świata, przeżywa się jakby życie od nowa i codzień konfrontuje swoje i jego doświadczenia. Oczywiście najpierw ma się tendencję do traktowania z góry jego świata (i żałuje się, że nie są mu dane doświadczenia, które były naszym udziałem w młodości), a potem zaczyna się spostrzegać, że już się nie nadąża, że się nie pozna tego wszystkiego, co ono poznaje, że nie starcza czasu i sił, aby nauczyć się tego, co dla niego jest chlebem powszednim, punktem wyjścia. Można to przyjąć do wiadomości, albo można odepchnąć, zamknąć się w swojej wyższości w przekonaniu o większej wartości swojego świata.

Jeśli to ostatnie się stanie, to znaczy, że człowiek uległ znużeniu powszedniości lub goryczy niespełnionych nadziei. Niełatwo jest znosić rozdarcie pomiędzy tęsknotą do czegoś lepszego i wyższego a rzeczywistością warunków zewnętrznych i wewnętrznej niemożności. Niejednokrotnie powoduje to zduszenie tęsknoty, uznanie tej mierności za stan zadowalający, a z czasem jej gloryfikację. Wtedy oczywiście rozwój staje się niemożliwy, człowiek staje się jakby martwy intelektualnie i moralnie. Walkę ze śmiercią przegrał długo przed zakończeniem biologicznego życia.

Do zatrzymania się w rozwoju może się także przyczynić ubóstwo intelektualne, prymitywne pojmowanie wiedzy. Zagrożeni są tu najbardziej ci, którzy wyszli ze stanu wiedzy opartej na tradycji i elementarnych wiadomościach o świecie, nie osiągnęli natomiast możności zrozumienia metod ludzkiego poznania, jego rozmaitych form i rzeczywistej wartości. Nauka współczesna stoi jak najdalej od mechanistycznego, deterministycznego obrazu świata, wytworzonego pod wpływem poglądów naukowych z ubiegłego stulecia, ale obraz ten stale jest upowszechniany. Można nawet powiedzieć, że odtwarza się automatycznie, że jest obrazem naturalnym dla tych, którzy zrozumieli podstawowe elementy fizyki klasycznej, nie są natomiast w stanie pojąć i przeżyć np. teorii względności czy zasady nieoznaczoności. Zatem ten całkowicie już przekreślony obraz świata jest obrazem właściwym dla wielkiej grupy ludzi mniej więcej pokrywającej się z kategorią ludzi mających średnie wykształcenie. Obraz ten jest sugestywny, bo odznacza się prostotą, zdaje się być zgodny ze zdrowym rozsądkiem i odwołuje się do autorytetu nauki. Jemu właściwy sposób myślenia sprzyja kształtowaniu się postawy zadufania i ograniczeniu horyzontów intelektualnych. Tymczasem uczony współczesny, zwłaszcza fizyk, jest jak najdalszy od naiwnego optymizmu swoich poprzedników, którym się zdawało, że wystarczy znać współrzędne i wektory pręd-

kości wszystkich ciał, aby móc opisać nie tylko stan obecny świata ale i dokładnie przewidzieć jego przyszłość. Rzecz ciekawa, im wspanialsze są osiągnięcia techniczne naukowców (np. w dziedzinie pojazdów kosmicznych), tym większa ostrożność w dziedzinie ściśle poznawczej. Związane jest to zapewne z odkryciem ograniczeń poznania (np. zasady nieoznaczoności), jak też z gwałtownym rozszerzaniem się zasięgu badań. Ilość ludzi uprawiających naukę i ilość prac naukowych wzrosła tak gwałtownie, że spowodowała potrzebę nowej techniki przechowywania i przekazywania informacji. Jednocześnie zaś każde odkrycie odkrywa nowe problemy, nowe niezbadane tereny. Ma się niekiedy wrażenie, że strefa tajemnicy rozszerza się w miarę jej uszczuplania...

Współczesne badania naukowe prowadzone są zazwyczaj w sposób planowy, przy użyciu ogromnych nieraz środków przez długie okresy czasu. Dla ich realizacji tworzy się wielkie instytucje na najwyższym poziomie organizacji. Ale jednocześnie wybiera się kierunki badań właściwie na ślepo, kierując się raczej intencją niż racjonalnymi przesłankami. Bo i tak obejmuje się badaniami tylko bardzo drobny ułamek tego, co należałoby zbadać, i nigdy nie wiadomo, który kierunek okaże się płodny, a który jałowy (na danym etapie). Można bowiem planować wzrost produkcji towarów ale nie można planować odkryć naukowych ani dzieł sztuki. Podobne sytuacje ujawniają się i w innych dziedzinach życia. Człowiek coraz bardziej przetwarza środowisko, w którym żyje, zarówno przyrodę jak i społeczeństwo. Wbrew pozorom i w tej dziedzinie planowanie nie likwiduje tajemnicy przyszłości. Im bardziej bowiem oddalamy się od środowiska pierwotnego, im bardziej stajemy się zależni od naszej własnej twórczości, tym większe prawdopodobieństwo niespodzianek. Przekonujemy się na własnej skórze jak to skutki „uboczne" jakiegoś działania okazują się dużo ważniejsze od zaplanowanych. Pesymista mógłby pewnie powiedzieć, że coraz większa część naszej aktywności idzie na naprawianie szkód wynikłych z tejże aktywności.

Nie wynika z tego wcale, że należy zaprzestać działania, że należy „ustabilizować" naszą cywilizację. Nawet gdyby liczba ludności z jakichś przyczyn ustabilizowała się, to i tak nie udałoby się zamrozić potrzeb ludzkich i — co najważniejsze — ograniczyć twórczości człowieka. Człowiek jest zresztą dla siebie samego największą zagadką. Im ktoś jest obdarzony większą przenikliwością i wyobraźnią, im lepiej umie przewidzieć rozwój wypadków, tym trudniej mu przewidzieć, jaka myśl przyjdzie mu do głowy za kwadrans i co z tego dalej wyniknie. Mówi się o różnych rodzajach niewoli, ale człowiek jest także niewolnikiem własnej twórczości, ustawicznie jest zaskakiwany przez skojarzenia, które powstają

w jego umyśle, przez swoje pomysły. Zapewne, może ich nie realizować, ale niepodobna zaprzeczyć, że mają one dla niego zawsze silny urok.

Poczucie ograniczoności i przypadkowości naszej wiedzy jest w zasadzie wspólne wszystkim ludziom, nie tylko wybitnym intelektualistom o wielkich horyzontach myślowych. Każdy zdaje sobie sprawę z tego, że poznał tylko znikomą cząstkę dorobku poznawczego ludzkości. Wystarczy w tym celu przejrzeć pierwszy z brzegu biblioteczny katalog. Można dojść oczywiście do opanowania bardzo wąskiej specjalności, ale poza jej terenem jest się jednak skazanym na fragmentaryczność i przypadkowość. Nigdy nie mam pewności, czy dobrze zrobiłem sięgnąwszy po tę a nie inną książkę z półki. Nawet jeśli kierowałem się recenzjami, to i tak nie będę wiedział, czy w książce pominiętej nie znajduje się myśl, która może mieć dla mnie zasadnicze znaczenie, która — być może — zmieniłaby bieg mego życia.

Patrzymy na świat tak jak turysta, który ma pół godziny na zwiedzenie British Museum czy katedry w Chartres — wie, że styka się z wielkimi kulturami, że owe rzeźby w katedrze są w gruncie rzeczy wielkim traktatem teologicznym (każdy szczegół ma tu swoją symbolikę) i traktatem o średniowieczu, ale on musi wybierać: albo zająć się tylko drobnym szczegółem albo zachować w swojej pamięci jedynie zarysy form i zestawy barw.

Czy w tej sytuacji człowiek może w ogóle mieć zaufanie do tego, co wie? Zwłaszcza jeśli wie jak szybko zmieniają się hipotezy i teorie, jak szybko powstają nowe gałęzie wiedzy, jak często zmieniają się prądy artystyczne, ukazując nam nowe aspekty rzeczy dobrze znanych. Czy sceptycyzm i agnostycyzm nie są jedynymi postawami godnymi człowieka myślącego? Przecież dobrze wiemy, że niemała część naszej wiedzy i naszych przekonań już w niedługim czasie stanie się nieaktualna, nie odpowiadająca rzeczywistości lub bezużyteczna w odmiennych sytuacjach.

Czyżbyśmy jednak mieli zakwestionować w ogóle możność poznania rzeczywistości przez człowieka? Odrzucam poglądy skrajnie idealistyczne, według których nie ma związku pomiędzy myślą ludzką a rzeczywistością — to jest założenie dowolne i sprzeczne z elementarnym doświadczeniem. Poznajemy zawsze *coś* i nie ma potrzeby dowodzić, że to coś istnieje. Gdyby zresztą przyjąć, że nie poznajemy rzeczywistości a tylko żonglujemy własnymi myślami, to wszystko straciłoby sens w takim stopniu, że nikt nie byłby w stanie wyciągnąć z tego praktycznych konsekwencji. Odrzucając takie poglądy nie usuwamy jednak trudności płynącej z faktycznej zmienności prawd, które kolejno uznajemy, a zatem musi to prowadzić do pytania: co to jest prawda? Inaczej powie-

dziawszy, czy to wszystko, co kolejno uznajemy za prawdę, rzeczywiście odpowiada rzeczywistości, czy też jest to tylko historia naszych pomyłek? Jednak nikt nie może zaprzeczyć, że nasza wiedza coś mówi o rzeczywistości, skoro opierając się na niej osiągnęliśmy możliwości działania, które dają imponujące rezultaty. Ta wiedza się sprawdza, mimo że jest ustawicznie kwestionowana i modyfikowana. Zapewne duży w niej procent niepogłębionego doświadczenia (w technice np. co krok używamy wzorów i współczynników, które się biorą tylko z praktyki, nie mają żadnego naukowego uzasadnienia), ale to nie zmienia postaci rzeczy: nasza wiedza teoretyczna, pozornie całkiem „abstrakcyjna" i osiągnięta dzięki wysiłkom nie zmierzającym do utylitarnych celów, ma wartość. Rzecz w tym, że często nie potrafimy się wyzwolić ze schematycznego myślenia o tych sprawach i mówiąc „prawdziwy" nieświadomie dodajemy do tego „wyczerpujący" i „ogólnie ważny". Albo też mówiąc „prawdziwy" w rzeczywistości myślimy „użyteczny na danym etapie". Tymczasem nasze sformułowania dotyczące dającej się empirycznie badać rzeczywistości prawie nigdy nie są wyczerpujące i zazwyczaj obowiązują tylko w pewnym zakresie. Niemniej obowiązują. Stosunkowo rzadkie są wypadki całkowitego przekreślenia jakiejś tezy, zazwyczaj nowe badania ograniczają zasięg jej ważności. I tak np. mechanika Newtona, będącą bezsprzecznie ogromnym osiągnięciem intelektualnym i podstawą techniki, okazała się jedynie granicznym wypadkiem mechaniki kwantowej. Jej ważność została ograniczona do świata makroskopowego. Często niestety przypisuje się absolutną ważność rozmaitym teoriom jak gdyby zapominając o tym, że rzeczywistość jest niezwykle bogata i skomplikowana, i że kryje w sobie jeszcze nieskończenie wiele niespodzianek. Prawdziwym nieszczęściem jest ludzka zarozumiałość, z której płynie ustawiczna skłonność do wynajdywania magicznych formuł mających jakoby rozwiązywać wszystkie problemy aż do skończenia świata. Nie można większej krzywdy wyrządzić rzeczywiście wartościowemu odkryciu, jak zamieniając je w taką właśnie formułę. Najgorzej zaś jest, gdy ma ona służyć jako podstawa do urządzenia życia ludzkości. Oczywiście prędzej czy później okazuje się to niemożliwe, ale wielka bywa siła ludzkiej „konsekwencji" i niechętnie się porzuca raz przyjęte i ogłoszone za dogmat założenia. Łatwiej wprowadzić tylnym wejściem praktykę, która opiera się na błędzie przeciwnym tzn. na pomieszaniu prawdy z użytecznością. Obie skrajności wzmacniają się i prowadzą w rezultacie do obojętności wobec problemu „jak jest naprawdę", czyli do rezygnacji z czegoś najistotniejszego w człowieku.

Psychiczna starość i dogmatyzm mają coś wspólnego: zamknięcie

się, niezdolność do rozwoju. Jak się przed tym bronić? Postawa otwarta nie jest prostym wynikiem przekonania, że rzeczywistość jest bogatsza od tego, co o niej wiemy. Nawet oficjalne uznanie sprzeczności za istotny element rzeczywistości nie zabezpiecza przed dogmatyzmem i uproszczeniami. Każdy wielki rewolucjonista może stać się małym konserwatystą. Każdemu bowiem zagraża pokusa stabilizacji, która może być bardzo dobra, jeśli jest pojmowana jako zakorzenienie, lub też bardzo zła, jeśli staje się rezygnacją z postępu. W tym ostatnim wypadku wczorajsza wielkość dziś jest tylko miernością, a jutro będzie wstecznictwem i tępotą. Zapoznanie się z życiorysami reformatorów, którzy osiągnęli swoje cele, budzi niekiedy przestrach: jak szybko przechodzi się od idei i poświęceń do konsumpcji i konserwatyzmu.

Postawa otwarta (tak jak ja rozumiem) nie jest też wynikiem sceptycyzmu czy agnostycyzmu. Przekonanie o niemożliwości poznania prawdy rodzi obojętność wobec niej, zatem równie dobrze może przyczyniać się do łatwego przyjmowania nowych idei jak też do likwidacji wysiłku ich poszukiwania. Skoro i tak nic na pewno nie wiadomo, to można arbitralnie uznać taką lub inną ideologię — co w danej chwili wygodniej. Oczywiście nie należy zanadto w żadną wierzyć, ale też nie ma powodów, żeby się jakiejkolwiek przeciwstawiać.

Według mego rozumowania postawa otwarta wynika jednocześnie z przekonania o niedoskonałości wartościowego ludzkiego poznania, z tęsknoty do czegoś wyższego i z wiary w sens i miłość. Zakłada ona szukanie, wychodzenie naprzeciw, a nie tylko bierne przyjmowanie. Zatem musi zakładać wysiłek moralny, stałe przezwyciężanie pokusy rezygnacji z rozwoju, stabilizacji w mierności.

Wszechstronnie rozumiana postawa otwarta powoduje wykluczenie wszelkich dyskryminacji i aprioryzmów w dziedzinie metod i źródeł poznania. Wszelkie dziedziny nauki są cenne i wszelkie metody badań godne uwagi. W gruncie rzeczy jest to zupełnie obojętne, jaką się przyjmie definicję nauki, czy taką, która obejmuje tylko nauki ścisłe, czy też taką, w której mieszczą się nauki humanistyczne, filozofia i teologia. Wiadomo, że w dążeniu do ścisłości i pewności niektórzy pozytywiści sformułowali takie kryteria naukowości, że nie wytrzymała ich nawet matematyka. Nie jest najważniejsze, czy poznałem coś na drodze naukowej, ważne jest, że poznałem. Dobrze jest, jeśli dochodzimy do systematycznych i krytycznych sposobów poznawania rzeczywistości, ale nie należy pogardzać żadnym sposobem. Cenne jest wszelkie doświadczenie, które się sprawdza, choć nie potrafimy wytłumaczyć dlaczego. Minęły już czasy pogardzania wiedzą rzemieślników i przekazy-

wanymi z pokolenia na pokolenie sposobami wykonywania tych lub innych rzeczy. W wielu wypadkach zresztą nauka współczesna potrafiła wyjaśnić dlaczego rzemieślnicze sposoby były właśnie najlepsze, w wielu innych jest to nadal tajemnicą.

Może się to wydać dziwne, ale bardzo cenię wartość poznawczą poezji. Oczywiście poznanie poetyckie nie jest tego samego rodzaju co matematyczne czy socjologiczne, nie opiera się na ciągach rozumowań ani na analizie metodycznie gromadzonych materiałów, polega na intuicji i wyobraźni, na łatwości dokonywania nieoczekiwanych skojarzeń. To zaś jest bardzo ważne, poprawne rozumowanie to jeszcze nie wszystko. Prawdziwy postęp polega bardziej na stawianiu nowych pytań niż na znajdywaniu nowych odpowiedzi. Lubimy upraszczać i musimy upraszczać, jeśli chcemy coś metodycznie poznać, ale bardzo łatwo wpadamy przy tym w schemat t a k albo n i e. Tymczasem bardzo często nie jest ani tak, ani nie tak, tylko zupełnie inaczej, na innej płaszczyźnie i w inny sposób. Wszyscy przypominamy trochę roboty, które się jakoś zaprogramowały i pracowicie wykonują zadane sobie czynności nie zwracając uwagi na to, co się wokół nich dzieje i zapominając o tym, że ich działanie może stracić sens, nawet jeśli go miało na początku. Poeta ma bodaj największe zdolności do „wychodzenia poza program", do dostrzegania nowych punktów widzenia, do dokonywania nowych zestawień. Poeta musi być wrażliwy na wszystko, co go otacza, w pewnym sensie jest najbliższy rzeczywistości, bo na nią patrzy i ją wchłania, a nie uchwyciwszy się kilku „danych" rozwija ciągi sylogizmów ślepnąc i głuchnąc na wszystko inne.

Postawa otwarta ma być więc otwarta na świat, a nie tylko na systemy i ideologie. Kontemplacja rzeczywistości jest czymś niesłychanie istotnym w życiu człowieka. Poznaje się i doznaje się, nie tylko „wgryzając się" w rzeczywistość, nie tylko eksperymentując na niej, ale także patrząc w milczeniu. Nie zawsze intensywność operacji myślowych czy szybkość rachunku decyduje o mądrości. Czasami najmądrzejsi są zamyśleni przechodnie, a nie dyrektorzy instytutów, ci zamyśleni najbliżsi są tego, co najistotniejsze. Kontemplacja jest potrzebna nie tylko dla równowagi psychicznej (bo nie można żyć stale w napięciu akcji). Kontemplacja zmienia stosunek człowieka do rzeczywistości: nie traktuje się jej jako surowiec dla naszych operacji poznawczych i działań, ale jako coś, co przede wszystkim j e s t i jest j a k o c a ł o ś ć. Człowiek staje w obliczu tej rzeczywistości, przygląda się jej w niespiesznym skupieniu. Przywracają się proporcje zakłócone w toku zajmowania się szczegółami. Następuje szczególne „otwarcie się" na to, czego się na codzień nie dostrzega albo usuwa na drugi

plan. Poza zwykłymi białymi plamami na mapach różnych dziedzin wiedzy odzyskują swoją realną wielkość tajemnice wyższego rzędu, pytania o sens rzeczywistości i jej znaczenie dla mnie.

Tak rozumiana postawa otwarta jest dla mnie postawą jedynie możliwą, jedynie sensowną. W jej ramach sprzeczności i luki są czymś naturalnym i zrozumiałym — inaczej być nie może. Przeciwnie, wierzę tylko w takie prawdy, w skład których wchodzi paradoks i tajemnica, tylko one mogą odzwierciedlać bogactwo rzeczywistości i ograniczoność naszego poznania. Ale jednocześnie jest to postawa optymistyczna, wyraża zaufanie, któremu nie przeszkadza gotowość do zrewidowania tego, co się przyjęło. Przekreślanie sensu rzeczywistości i sensu mojego życia jest dla mnie intelektualnie nie do przyjęcia i psychicznie nie do wytrzymania. Ale uznanie tego sensu i przeżycie powołania człowieka bynajmniej nie ułatwia życia. Zmusza do wysiłku. I prowadzi do konfrontacji z Rzeczywistością nadającą wszystkiemu sens.

Stefan Wilkanowicz

Ks JÓZEF TISCHNER

Z PROBLEMATYKI WYCHOWANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Mam tutaj zamiar skierować uwagę czytelnika na pewne ujemne zjawiska towarzyszące obecnie procesowi wychowania i to w równej mierze na te, które wiążą się z samym procesem wychowania jak z osobą wychowawcy. Świadomie pomijam szeroko dysputowane sprawy wychowanka, właśnie dlatego, że są szeroko dysputowane. Ujemne zjawiska można jednak opisywać wyłącznie w perspektywie zjawisk dodatnich. Stąd zaraz na wstępie pragnę przypomnieć pewne podstawowe aksjomaty chrześcijańskiej pedagogiki, które posłużą nam do negatywnej oceny wybranych przeze mnie zjawisk ze sfery współczesnego wychowania. Czytelnik może zarzucić, że aksjomaty te są w gruncie rzeczy banałami. Istotnie, dla wielu to są prawdy banalne. Ale przecież najłatwiej zamyka się oczy w obliczu prawd banalnych.

U podstaw każdej teorii wychowania i każdej praktyki wychowawczej stoi jakaś koncepcja człowieka, z natury rzeczy zatem u podstaw chrześcijańskiej teorii wychowania i chrześcijańskiej praktyki stoi chrześcijańska koncepcja człowieka. Stwierdza ona przede wszystkim to, jaki człowiek *jest* oraz to, jaki człowiek *powinien* być a zatem określa rzeczywistość stanowiącą przedmiot zabiegów wychowawczych oraz szkicuje ideał stanowiący ich ukoronowanie. I tutaj chrześcijańska filozofia człowieka stwierdza co następuje:

1. Człowiek jest istotą wolną. Ten i tylko ten czyn jest czynem w pełni ludzkim, który wypływa z wolności człowieka i tylko za taki czyn ponosi człowiek pełną odpowiedzialność.

2. Człowiek jest osobą tzn. m. in. naturą zindywidualizowaną. Nie ma i nie może być dwóch identycznych jednostek ludzkich, każda jest sobą, żadna nie jest sobą i jednocześnie kimś innym i żadna, będąc w najbardziej pierwotnym znaczeniu sobą, nie może się stać kimś innym. Pomiędzy moim „ja" i twoim „ty" nie ma drabiny, jest przerwa. Konsekwentnie nie może być dwóch identycznych ludzkich dróg do zbawienia. Każdy człowiek ostatecznie idzie własną.

3. Istnieje obiektywna hierarchia wartości etycznych i religijnych wg której każdy człowiek powinien decydować o sobie, jeżeli chce być człowiekiem religijnym lub etycznym, to znaczy pełnym człowiekiem. Wartości te nie są relatywne, lecz właśnie obiektywne. Wzorem autentycznego sposobu przeżywania i jednocześnie wzorem prezentującym nam autentyczną hierarchię wartości jest Jezus Chrystus. Stąd wynika podstawowy postulat pedagogiki chrześcijańskiej — naśladowania Jezusa Chrystusa, które nie może jednak być jednoznaczne z przekreśleniem indywidualności człowieka, ale też nie może poświęcać wzorca wychowawczego na rzecz fikcji „czystej oryginalności". Jego istotę stanowi właśnie próba przekazania wychowankowi tej samej hierarchii wartości, którą przeżywał Chrystus.

Z tymi aksjomatami chrześcijańskiej koncepcji człowieka winna się liczyć autentycznie chrześcijańska pedagogika. Przede wszystkim zatem nie może ona ani przekreślać ani deprecjonować ludzkiej wolności. Nie wolno także niweczyć pierwotnej indywidualności człowieka. I wreszcie nie może ona traktować wartości religijnych i etycznych jako subiektywnych i relatywnych wytworów podmiotu myślącego czy jakiejkolwiek grupy społecznej.

Te pozornie oczywiste zasady, w praktyce pedagogicznej nie zawsze są przestrzegane. Jak zobaczymy ma tutaj miejsce szereg zjawisk, które są wprost zaprzeczeniem owych aksjomatów, albo stoją w bliskim związku z takim zaprzeczeniem.

Uporczywe sięganie autora tych słów po krzywe zwierciadło, by w nim oglądać współczesną pedagogikę, wymaga kilku słów usprawiedliwienia. Przede wszystkim autor jest przekonany, że nurt chrześcijańskiego wychowania idzie całkowicie prawidłowym torem, że zatem obrazy w zwierciedle są jedynie wycinkiem rzeczywistości. To dla uspokojenia lękliwych. Poza tym autor żywi przekonanie, że „cokolwiek by ludzie o nas dobrego powiedzieli, w każdym razie nie powiedzą nam nic nowego", a on chciałby pomimo wszystko mówić o czymś nowym. Los sam skazuje go zatem na mówienie rzeczy niedobrych. Poza tym sądzi, że wszystko, co mówi, jest ostatecznie dyskusyjne, że ostateczna prawda o sytuacji wyłoni się z konfrontacji wielu stanowisk.

Pierwszą część uwag poświęcimy procesowi wychowania jako takiemu, drugą sytuacji wychowawcy.

SPRAWY WYCHOWANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Niekiedy głosi się teoretycznie lub realizuje w praktyce wychowawczej pogląd, że istota procesu wychowawczego sprowadza się do wyrobienia w wychowanku dobrych przy-

zwyczajeń. Natomiast dobre przyzwyczajenia uzyskuje się dzięki częstemu powtarzaniu tych samych czynności. Człowiek wychowany to człowiek przyzwyczajony do dobrego. A zatem to człowiek przyzwyczajony do częstego pacierza, do dawania jałmużny potrzebującym, do przyjaznego uśmiechu przy spotkaniu z ludźmi itd. W rożny sposób usiłuje się w praktyce wychowawczej zaszczepiać tego typu nawyki, ale najczęściej czyni się to przez wymuszanie nieustannego „pytania o pozwolenie" wychowawców, które ma być najlepszą rękojmią cnoty.

Tego typu koncepcja i praktyka wychowania wydaje mi się prostym nieporozumieniem. Oczywiście może ona mieć i ma faktycznie pewne zastosowanie na gruncie szkoły podstawowej, ściśle w okresie przed czasem „burz i naporów". Może ona nawet stanowić jakiś wstęp do wychowania *sensu stricto*. Może również mieć znaczenie wtedy, gdy w człowieku wraz z nawykiem utrwala się lub narasta przeżycie odnośnych wartości np. wartości modlitwy, miłosierdzia itp. Ale wzięta sama w sobie nie stanowi ona jeszcze wychowania we właściwym sensie, a w każdym razie nie stanowi wychowania chrześcijańskiego. Poza tym jest ona niebezpieczna z wielu powodów, ale głównie z tego, że kiedyś może się zwrócić przeciwko samemu wychowankowi. Spróbujmy to pokazać.

Chrześcijańska teoria człowieka, jak wiemy, zawiera tezę o wolności człowieka. Twierdzi ona nadto, że tylko ten czyn jest w pełni ludzki, który wynika z wolności, i to tylko, co wynikło z wolności, konstytuuje pole odpowiedzialności człowieka.

Tymczasem zamykanie istoty wychowania do tzw. „urabiania przyzwyczajeń" jest w gruncie rzeczy nieustannym ignorowaniem wolności człowieka. Wychowawca liczy w takich przypadkach jedynie lub głównie na odruch psychofizjologiczny w wychowanku, na utrwalone skojarzenia wyobrażeniowe, na to, co jest arefleksyjne i od wolności oddalone. Wolność sama w sobie staje się podejrzana, na niej polegać nie wolno, jest czymś, co przynosi grzechy pierworodne i nic poza tym. W ten sposób wychowawca daje wyraz lękowi przed tym, co w świetle chrześcijańskiej koncepcji człowieka jest w człowieku istotowo ludzkie. Cały rozwój wychowanka usiłuje zatrzymać na poziomie przedrefleksyjnym.

Poza tym dobre przyzwyczajenie można urabiać wyłącznie tam, gdzie wychowanek znajduje się dostatecznie często w sytuacjach umożliwiających podobne reagowanie na propozycję. Rozumiem przyzwyczajenie do codziennej modlitwy i do chwalenia Boga przed każdą sutanną. Ale są sytuacje, w których człowiek znajduje się tylko raz w życiu. One to często w decydujący sposób wpływają na dalsze losy człowieka. Bohater *Upadku* A. Camusa raz w życiu znalazł się na moście, pod którym ktoś tonął, i raz

w życiu nie przyszedł mu z pomocą. Poza tym miał on w sobie mnóstwo dobrych przyzwyczajeń. To jednak wystarczyło, by sobie uprzytomnił swą nędzę moralną. Św. Franciszek z Asyżu odkrył prawdę o „miłości, która nie jest miłowana" i zbuntował się przeciwko dotychczasowym dobrym przyzwyczajeniom. Okazało się, że przyzwyczajenia te mogły być jeszcze lepsze niż były. Trzeba sobie jasno ciągle uświadamiać, że pomimo pewnych zysków, urabianie dobrych nawyków nie jest jeszcze wychowywaniem w sensie ścisłym, chociaż może być wstępem do niego.

Skąd wzięła się w teorii i praktyce wychowawczej teoria wychowania tego typu? Trudno na to odpowiedzieć, ale stoi ona w prostym związku z teorią odruchów warunkowych Pawłowa przeniesioną na płaszczyznę ludzką. Ryby Pawłowa wpływały do karmników na odgłos dzwonka. Ludzie poddani edukacji tego typu mają wydzielać dobre uczynki na odgłos dzwonków psychicznych innego rodzaju. Tylko nie zapominajmy, że koncepcja Pawłowa jest w istocie rzeczy koncepcją deterministyczną a chrześcijańska koncepcja wychowania indeterministyczną. Tam inna pedagogika jest niemożliwa, tutaj możliwa jest tylko inna pedagogika.

Ale u źródła tej teorii tkwi jeszcze coś innego: mianowicie niewiara w obiektywne istnienie wartości religijnych i etycznych lub co najmniej w ich atrakcyjny charakter. Kto tylko przyzwyczaja do modlitwy, ten nie wierzy, że modlitwa jest pewną wartością i nie wierzy, że wychowanek jest zdolny do odkrycia owej wartości. Człowiekowi, który nie wierzy ani w wolność człowieka, ani w istnienie wartości etycznych i religijnych, ani w ich atrakcyjny charakter, pozostała do dyspozycji tylko tresura przy pomocy dzwonków. Wyobraźmy sobie pedagoga, który by uczył swych uczniów estetycznego obcowania z dziełem sztuki w ten sposób, że stawiałby ich przed obraz i przyzwyczajał do reagowania okrzykami zachwytu, nie próbując nawet pokazać wartości estetycznych dzieła. Coś podobnego czyni wychowawca z kategorii treserów. Usiłuje stawiać wychowanka w obliczu wartości religijnych czy etycznych, ale zmusza do etycznego czy religijnego czynu na zasadzie... przyzwyczajeń. Tego rodzaju groteskę nie nazywajmy przynajmniej wychowaniem.

Pokrewne ze zjawiskiem opisanym wyżej jest zjawisko absolutyzowania niektórych bodźców mających uruchamiać mechanizm odruchów warunkowych, np. absolutyzowanie posłuszeństwa dla regulaminu, dla władzy, dla nakazu. Pokrewieństwo wynika tutaj z lęku przed wolnością. Chodzi o to, by wychowanka zwolnić z obowiązku podejmowania swobodnych decyzji. I rzecz paradoksalna: z jednej strony twierdzi się, że ludzkie jest to, co wolne, z drugiej strony usiłuje się postawić wychowanka w sytuacji

uniemożliwiającej wszelki swobodny wybór. Wychowanie zostaje rozbite przez wewnętrzną sprzeczność. Zapomina się o tym, że posłuszeństwo dla bodźca jest tylko wtedy ludzkie, gdy jest swobodnie wybrane. Zapomina się także o tym, że nigdy nie jest ono wartością najwyższą i do absolutyzowania nie ma podstaw. A wszystko korzeniami tkwi w lęku przed wolnością, lęku tak charakterystycznym dla wszelkiego totalizmu. Obwinia się wolność o grzech pierworodny, o zdradę Judasza i tym podobne rzeczy, jak gdyby czyny tego rodzaju jak zgoda na macierzyństwo Marii i śmierć Chrystusa, miały być rezultatem... dobrych nawyków.

W bliskim związku ze zjawiskiem mechanizmu wychowawczego stoi także zjawisko, które nazywam tutaj legalizmem wychowawczym. O co bliżej chodzi?

Dla unaocznienia zjawiska bierzemy pod uwagę koncepcję wychowania obywatelskiego zresztą też skrzywionego na gruncie pedagogiki skrajnie nacjonalistycznej. Celem takiego wychowania jest ukształtowanie wychowanka w duchu lojalności dla władzy państwowej, i wydawanych przez tę władzę ustaw. Nie trudno zauważyć, że nawet przy maksymalnie zaawansowanej nacjonalizacji życia prywatnego, zawsze edukacja tego typu będzie pozostawiała poza zasięgiem swego zainteresowania niektóre dziedziny życia ludzkiego jako dla niej obojętne. S. Mrożek w *Indyku* czerpie pełnię satysfakcji z tego, że miłość narzeczonych jest takim rezerwatem, który nie może podlegać żadnej nacjonalizacji. Może miłość, może także inne sprawy, to mniej ważne.

Otóż coś podobnego pojawia się również w pedagogice religijnej. Mamy tutaj mianowicie do czynienia z podwójnym zjawiskiem. Bardzo często żąda się od wychowanka posłuszeństwa dla prawa tylko dlatego, że jest prawem. Następuje charakterystyczne oderwanie przepisu prawnego od wartości, z której powinien wynikać. W tej postawie uważa się, że przepis prawny sam ze siebie ma moc tworzenia wartości etycznych a nie odwrotnie, że tylko takie przepisy są obowiązujące przez się, które są oparte o wartości prawne, religijne lub etyczne. Istnieje mnóstwo przykładów takiej postawy. Śmiem twierdzić, że znaczną część przepisów etycznych dotyczących spraw małżeństwa podaje się w oderwaniu od wartości etycznych, z których wynikają. Stąd też świadomość mocy zobowiązującej takich przepisów jest minimalna. I jako drugie zjawisko związane z legalizmem wychowawczym dają znać o sobie „białe plamy" wychowania tj. te dziedziny życia ludzkiego, do których żadnym sposobem wychowawca nie ma sposobu ani prawa sięgnąć. Do tego zaraz wrócę.

Legalizm wychowawczy przynosi żałosne skutki w wychowaniu. Człowiek wychowany w duchu lojalności dla prawa, w duchu

absolutnego kultu ustawodawcy, może niekiedy być człowiekiem lojalnym, ale też głęboko nieetycznym. Ale nie tylko to. W takim człowieku zostało podcięte jego naturalne wyczucie wartości etycznych: na pewne wartości nie reaguje w ogóle, na inne reaguje w sposób spaczony. Nosi on w sobie jakieś ubóstwo, które niczym się nie daje wypełnić. Poświęca życie dla samochodu a przechodzi obojętnie obok elementarnych potrzeb człowieka. Proszę wybaczyć porównanie, ale dzieje się z takim człowiekiem trochę tak jak z tym słynnym doświadczalnym szczurem z jednej z angielskich klinik, który po wycięciu niektórych części mózgu umiał chodzić jedynie w kółko. Legalizm wychowawczy na gruncie religijnym, jak to już wzmiankowałem, pozostawia poza zasięgiem swego zainteresowania cały szereg praw człowieka jako zupełnie nie podlegających procesowi wychowania lub też nadaje sztuczne znaczenie sprawom małej wagi. Jest to normalne następstwo oderwania normy prawnej od wartości etycznej lub religijnej. Wychowanek ostatecznie zachowuje te posty i chodzi do kościoła. Poza tym potrafi się tak odizolować od otoczenia, że nie ma z nikim specjalnych kłopotów. I wtedy powstaje w umyśle wychowawcy kłopotliwe pytanie: co z nim dalej robić? Czego jeszcze od niego chcieć? I albo niczego się nie chce, albo mnoży się sztuczne przepisy: że ma zrezygnować z teatru, że jego droga do doskonałości wiedzie przez nowenny ku czci takich i takich świętych, że powinien przestać czytać „Przekrój", że nie powinien robić sobie zdjęć itd. Formacja w stronę chrześcijaństwa przekształca się w formację w stronę dewocji. Jedna z uczennic w takich słowach krytykuje ten typ pedagogiki: „a w ogóle to nas nie wychowują. Macie się uczyć i nie niszczyć mebli. Tyle wiedzą".

Specjalny wypadek legalizmu wychowawczego na gruncie religijnym stanowi oderwanie wychowania religijnego od religijnego przeżycia. Sprawa jest o kapitalnej doniosłości. Wiadomo przecież, że budzenie i formowanie autentycznego przeżycia religijnego należy do najbardziej zasadniczych zadań szkoły średniej. Wiadomo też, przynajmniej od czasu R. Otto, że przeżycia religijne należą do przeżyć „jaźniowych" i ujawniają się one aktem ofiary wobec Boga, przy czym Bóg występuje wtedy jako najwyższa wartość przenikająca człowieka doznaniami *fascinosum* i *tremendum*. Tymczasem pedagogika legalistyczna czyni z religii bardzo wiele różnych rzeczy tylko nie samą religię.

Najczęściej zastępuje się religię przez etykę. Wpaja się wtedy w wychowanka przekonanie, że jego życie etyczne wyczerpuje bez reszty jego potrzebę życia religijnego. Kiedy indziej robi się z religii światopogląd. Przepaja się wtedy jego pamięć tezami filozofii chrześcijańskiej nadając mu w ten sposób deistyczną orien-

tację. Czasami jeszcze wpaja się w wychowanka najgorszego gatunku sentymentalizm religijny. Znów w wewnętrznym życiu wychowanka pojawią się „białe plamy". Pedagogika religijna nie dosięga tam, gdzie sięgać jest jej powołaniem. Rezultaty? Wynikiem tego jest cały szereg przejawów, na które już przed wojną zwracał uwagę o. J. Woroniecki, a więc sentymentalizm religijny, deizm, fideizm, a ostatnio niemal nagminne zastępowanie religii przez etykę.

Końcowym efektem tego wszystkiego jest zanik religijnego zmysłu u ludzi. Zanik religijnego zmysłu u człowieka to nie tylko smutne następstwo cywilizacji termitów, to także następstwo legalistycznej pedagogiki, która po dokonaniu swoistego wzięcia w nawias wartości etycznych i religijnych zawisła w próżni. Jest to brak niezwykle groźny. Ze względu na czasy, w jakich pracujemy i którym mamy przynieść pewną odpowiedź, stanowi on nie tylko po prostu pewną nieobecność, lecz jest wprost kompromitacją pedagogiki ze swej istoty powołanej do budzenia religijnej wrażliwości na świat.

U podstaw wymienionych praktyk i teorii pedagogicznych stoją kapitalne błędy dotyczące samej metafizyki człowieka. Mechanizm wychowawczy naruszył tezę o wolności człowieka. Można rozumieć intencje kryjące się za pedagogiką treserów. Uznanie wolności to przyznanie, że wychowanie jest ryzykiem, że jego rezultaty są prawdopodobne a nie pewne. Ale Bóg tak urządził świat, że widocznie woli, by go człowiek chwalił z ciągłą możliwością odwrócenia się od Niego, niż bez takiej możliwości. Legalizm wychowawczy z kolei naruszył tezę o obiektywności wartości etycznych. Trudno nie dostrzegać tutaj interwencji relatywizmu etycznego. W efekcie pozostała tylko nauka posłuszeństwa, będącego najczęściej jedynie... umiejętnością dostosowania się do wszelkiego bałaganu. Doszło wreszcie do oderwania wychowania religijnego od wychowania w człowieku przeżycia religijnego.

Wychowanie to przekształcenie materiału wychowawczego w stronę wytyczonego ideału wychowawczego. Pedagogika, o której mówię, nie bardzo wie kim jest ów materiał wychowawczy i konsekwentnie nie wie, kim on ma się stać. Jest klasyczną pedagogiką krótkowidzów.

SYTUACJA WYCHOWAWCY W PROCESIE WYCHOWANIA

Przechodzimy obecnie do spraw związanych z sytuacją wychowawcy w procesie chrześcijańskiego wychowania. Ma tutaj miejsce ciekawe zjawisko, któremu nadaję nazwę totalizmu wychowawczego a to ze względu na analogię do totalistycznej metody rzą-

dzenia państwem. Wiąże się ono ściśle ze sprawą tzw. ideału wychowawczego.

Wspomniałem na wstępie, że centralnym problemem wychowania chrześcijańskiego jest naśladowanie Chrystusa pojęte jako postępowanie według tej samej hierarchii wartości, według której On postępował. Utarło się poza tym przekonanie, że sam wychowawca powinien dla wychowanka stanowić swoisty wzór postępowania, bo co to niby za pedagog, który nie daje przykładu. Sprawa jest delikatna. Gdyby zawsze można było powiedzieć, że obydwa ideały wychowawcze tj. Chrystus i wychowawca uzupełniają się nawzajem, harmonizują ze sobą, lub ze wychowawca jest pod jakimś tam względem autentyczną interpretacją Chrystusa, sprawa nie kwalifikowałaby się do zaszeregowania jej do rzędu zjawisk niepokojących. Ale niestety tak nie jest. Niekiedy istnieje wyraźna dysharmonia między postawą wychowawcy a postawą Chrystusa i wtedy postulat naśladowania wychowawcy jest postulatem kroczenia na manowce. Kiedy indziej, gdy w zasadzie tej dysharmonii nie widać, samo postawienie sprawy dowodzi niejakiej megalomanii u jego autora. W jednym i drugim wypadku zachodzi jakaś nienaturalność.

Czym zatem jest na tym tle zjawisko pedagogiki totalistycznej? Otóż jest właśnie nienaturalnością tego typu.

Pedagogika totalistyczna jest pedagogiką, która świadomie lub nieświadomie, wyraźnie lub w zamaskowany sposób, dąży do tego, by dać prawo wychowawcy do uczynienia ze siebie wzoru dla wychowanka. Wychowawcy być może powiedziano najpierw: pracuj nad sobą, staraj się o własną doskonałość a dzięki temu będziesz mógł skutecznie wychowywać innych. Potem zaś uczyniono go urzędowym wychowawcą. A ponieważ każdy człowiek, w tej liczbie wychowawca także, woli o sobie myśleć dobrze niż wcale, wychowawca wierzy, że tym samym *dano mu etykietę człowieka godnego naśladowania*. Tutaj może wytrysło jedno ze źródeł fatalnej pedagogiki, której treść zawiera się w postulacie naśladowania wychowawcy.

Wychowawca będzie mówił o tym, jaki to on był mądrzejszy, gdy był młody, od tych, którzy teraz są młodzi. Jak on potrafi wszystko najlepiej. Jakby to było dobrze, gdyby po świecie chodziły wierne kopie jego nieskazitelnej osobowości. W sferze praktyk religijnych taki wychowawca będzie narzucał młodzieży własne prywatne nabożeństwa, własny sposób modlitwy, własny styl życia przy jednoczesnej, wyraźnej lub niewyraźnej, deprecjacji stylu życia i myślenia innych wychowawców. Wszelkie próby polemiki będzie traktował jako atak na jego własną godność. Najczęściej zatraca on też zdolność rozpoznania spraw zasadniczych od spraw

peryferycznych, usiłując uczynić siebie ogniskiem entuzjazmu wychowanków.

Niekiedy na tym tle pojawia się u wychowawcy szereg zachowań motywowanych lękiem przed kompromitacją w oczach otoczenia. Lęk jest zupełnie zrozumiały przy milczącym założeniu, że się jest wzorem absolutnym. Poza tym jest to lęk, że kompromitacja będzie w oczach wychowanka. Stąd tendencja do izolacji od owych oczu. Lęk jest tutaj również niewątpliwie przejawem poglądu, że wartości etyczne nie są obiektywne, lecz że są do zachowania zależnie od tego, czy człowieka widzą czy nie widzą.

Na gruncie chrześcijańskim świadomość tego typu jest tym bardziej trudna do zrozumienia, że przecież pomiędzy człowiekiem konkretnym a ideałem człowieczeństwa ucieleśnionym w Chrystusie zachodzi olbrzymi dystans, dystans, o którym przypomina tekst Ewangelii, liturgii mszalnej, nie mówiąc już o rachunku sumienia. W tych perspektywach czymś zupełnie naturalnym staje się poczucie wspólnoty z wychowankiem oparte o wzajemny trud uczłowieczenia zwierzęcia w sobie i innych. Bądźmy realistami. Stawajmy zatem wobec wychowanków jak normalni ludzie a nie istota, co to „zażenowana swym anielstwem, udaje dosyć źle człowieka". Poza tym nie stawajmy w opozycji do naturalnej indywidualności człowieka, tak mocno akcentowanej przez filozofię chrześcijańską.

Sprawa jest niezawodnie z rzędu subtelnych.

Przede wszystkim nie twierdzę, że wychowanek nie powinien naśladować wychowawcy, lub że nigdy tego nie będzie robił. Tak oczywiście nie jest. Człowiek z natury rzeczy naśladuje człowieka, ponieważ jest aż do rdzenia istotą społeczną. Na ogół jednak wzorce do naśladowania sam sobie dobiera. Nie twierdzę również, że wychowawca jako ideał nie może stać w harmonii z Chrystusem jako ideałem naczelnym. Istnieje szereg przykładów w świętych, którzy przeczą takiemu twierdzeniu. Ale wydaje mi się, że postawienie przez wychowawcę, jako zasady wychowania, naśladowania jego samego, niezależnie od tego, czy obiektywnie jest on ideałem czy nie jest, czy harmonizuje z postacią Chrystusa czy nie harmonizuje, że zatem sam fakt takiego postawienia sprawy, choćby się to nawet dokonało niewyraźnie, jest sam w sobie niepokojący i zakrawa na megalomanię.

Stanowi też źródło opisanych wyżej przejawów właściwych pedagogice totalistycznej.

Dopowiedzmy jednak rzecz do końca. Argumentacja, przy pomocy której usiłowało się kiedyś skłonić wychowawcę do pracy nad sobą, wydaje się lekko naciągana. Nie rozumiem jak można szczerze się doskonalić ze względu na nadzieję sukcesu wychowaw-

czego w otoczeniu. Tak samo nie rozumiem jak można wymyślać teorię względności po to, by sobie... zapewnić emeryturę na starość. Po prostu nie wydaje mi się trafne realizowanie wartości wyższego rzędu po to tylko, by dzięki nim uzyskać wartości niższego rzędu. Czy zresztą wychowawca naprawdę nie ma innych motywów do pracy nad sobą oprócz wizji samego siebie jako pedagoga zwycięskiego? A co na to powie wychowanek? Jakie motywy on będzie posiadał? Wydaje się, że sprawę wzorca wychowawczego i motywów do pracy nad własną świętością trzeba postawić bardziej realnie, może nawet bardziej uczciwie, a na pewno bardziej przekonywująco.

Ze spraw dotyczących sytuacji wychowawcy w procesie wychowania pragnę poruszyć jeszcze zagadnienie związane z intelektualnym przygotowaniem wychowawcy do spełnienia jego wychowawczej roli. Św. Augustyn powiedział że człowiek, który wie, co jest dobre, może ostatecznie dobra nie czynić, ale nie można żądać od nikogo, by czynił dobro, jeżeli go się przedtem o tym, co dobre, przekonywająco nie poinformowało. Niekiedy stawia się pytanie co ważniejsze: rozum wychowawcy czy jego świętość. Nie sądzę, by taka alternatywa miała sens, ponieważ nie sądzę, by istniała świętość nierozumna. Ale ktokolwiek przypomni sobie z przeszłości swych własnych wychowawców, ten chyba odkryje, jak olbrzymi wpływ na ludzi wywierają ci wychowawcy, którzy przede wszystkim potrafią uzasadniać to, czego od wychowanka wymagają. A. Bek w *Szosie Wołokołamskiej* opisuje, że w czasie bitwy o Moskwę powiedział do żołnierzy po prostu: „Jeżeli wy nie będziecie strzelać, to was zastrzelą" i to było lepsze niż stek sloganów o ojczyźnie i potrzebie bohaterstwa.

Ostatnio szczególnego znaczenia nabiera intelektualna gotowość wychowawcy do rzetelnego i atrakcyjnego przedstawienia materiału z zakresu nauki religii. Materiał trzeba tak dobierać, by wychowanek znalazł w nim odpowiedź na wszystkie niepokoje, z jakimi zetknie się jutro. Ale wychowawca winien je sam dobrze znać i to znać lepiej niż wychowanek. Odpowiedź więc wychowawcy musi być tak wszechstronna i wyczerpująca, że powinna uniemożliwić wszelki sensowny protest. Tymczasem istnieją wypadki, gdy uczeń klasy X pyta a rutynowany wychowawca nie wie. Jest to tym dziwniejsze, że przecież pedagog w zasadzie przestudiował kiedyś teologię i filozofię i zna argumenty wysuwane przeciwko katolicyzmowi od czasów Celsusa do czasów Sartre'a i nie powinien stawać bezradny wobec intelektualnych kłopotów licealisty. Tymczasem to są fakty: na pytanie o sprawy ewolucjonizmu brzmiała odpowiedź: „To tylko hipoteza", na pytanie w sprawie słynnego kiedyś doświadczenia prof. Petrucciego odpowiedź

była wymijająca, w sprawie Bóstwa Chrystusa umiano wskazać tylko na cuda, których cudowność trzeba było znowu przyjmować na wiarę, na pytanie w sprawie indeksu książek zakazanych odpowiedziano wskazując na niezbyt chlubne przykłady niektórych państw. Istnieje wśród pedagogów na ogół dobra znajomość teorii. Ale często daje o sobie znać olbrzymia nieporadność w uzasadnieniu obiektywnie słusznych tez. Dla wychowanka, który wierzy w kompetencję wychowawcy, bo niby dlaczego ma nie wierzyć, jest to równoznaczne z brakiem uzasadnień w ogóle.

Istnieje jeszcze inny typ wiedzy nieodzownej dla wychowawcy — wiedza o wychowanku. Chodzi mi o bodaj najbardziej zasadnicze źródło sukcesu wychowawczego, o umiejętność rozumienia wychowanka, wnikania w zakamarki jego pracy, w istotne tło jego radości i smutku, w motywy marzeń, którymi okrasza codzienny żywot. Niemcy mówią o swoistym *Einfühlung*. Ewangelista powiedział o Chrystusie, że nie potrzebował nikogo pytać, bo sam wiedział, co jest w człowieku. I nie chodzi tutaj o tzw. „wiedzę teoretyczną", chodzi o umiejętność rozumienia wychowanka. „Rozumieć człowieka, powiedział Lacroix, to podzielać jego niepokój". Trzeba mieć w sobie coś z niepokojów wychowanka, by mu móc pokazać, jakie jest wyjście z jego impasu. Dlatego m. in. tak bardzo podkreśliłem potrzebę pewnej wspólnoty między wychowawcą a wychowankiem, utworzonej m. in. ze wspólnego trudu uczłowieczenia zwierzęcia w sobie i innych.

Istnieją czasami ludzie totalnie nieczuli na te sprawy. Gorzej, istnieją czasami wychowawcy kompletnie niezdolni do zrozumienia czegokolwiek co w człowieku jest, wychowawcy podejrzliwi, pryncypialni, nie umiejący słuchać, za to umiejący przegadać całe wychowanie.

Klasycznym typem pedagoga pozbawionego umiejętności rozumienia wychowanka był na łamach literatury leutnant Dub z *Przygód dobrego wojaka Szwejka* Haszka. Ten, który ciągle powtarzał żołnierzom: „wy mnie jeszcze nie znacie, ale wy mnie poznacie". W pewnej chwili swej namiętnej pedagogiki pokazywał żołnierzom austriackim szczątki zestrzelonych samolotów z namalowanymi na nich znakami c. k. Austrii i jednocześnie tłumaczył im, że to był podstęp, bo samoloty są w rzeczywistości rosyjskie a dzielni artylerzyści cesarza podstęp wykryli i samoloty strącili. Leutnant Dub był w cywilu państwowym nauczycielem c. k. Austrii i jako taki obnosił wszędzie dobry przykład lojalności dla chlebodawcy. Była to cnota pomyślana na eksport oraz godne podziwu przywiązanie do odgrywanej w życiu roli, roli, której wzniosłość miała usprawiedliwiać pospolite mijanie się z prawdą.

Czasami nawet medycyna szkodzi lekarzom, co dopiero mówić o pedagogice...

UWAGA KOŃCOWA

Jaka jest różnica między optymistą a pesymistą? Pesymista twierdzi, że jeden dzień jest otoczony dwiema nocami a optymista, że jedna noc jest otoczona dwoma dniami. Podobnie w sprawie pedagogiki. Pesymista będzie mówił, że na jednego dobrego pedagoga przypada co najmniej dwóch złych, a optymista, że jest akurat odwrotnie. Jak jest w rzeczywistości? Osobiście jestem przekonany, że wśród wielu złych pedagogów znajdzie się kilku lepszych i najlepszych, którzy umiejętnie ponaprawiają błędy kolegów i że to głównie dzięki nim zasadniczy nurt chrześcijańskiej pedagogiki jest dzisiaj prawidłowy. Sądzę też, że skoro wychowanek jest istotą wolną, zły pedagog nie jest znowu tak wielkim nieszczęściem, jakby się pozornie wydawało.

Nie jestem zatem w stanie rozstrzygnąć sporu między optymistą a pesymistą. Wybieram wyjście pośrednie, opisuję, jak wygląda... mrok. Opis ten przeznaczam dla tych pełnych największego poświęcenia pedagogów świeckich i duchownych, których żenuje modne czasami obliczanie bilansów, ale dla których sprawa wychowania jest problemem wartym nieustannej refleksji krytycznej.

Ks. Józef Tischner

PIET SCHOONENBERG SJ

EWOLUCJA I STWORZENIE

Wizja świata przedstawiona przez Teilharda de Chardin niewątpliwie stała się nowym bodźcem dla teologii katolickiej. Możemy przewidywać, że wraz z odnową biblijną przyczyni się ona do powstania nowej teologicznej syntezy. Oznaki tego można dostrzec począwszy od pierwszych publikacji prac Teilharda i pierwszych tłumaczeń, zwłaszcza *Fenomenu ludzkiego* i *Środowiska Bożego* *. Jesteśmy świadkami i uczestnikami konfrontacji między ideologią ewolucjonizmu a filozofią egzystencjalną. W tej sytuacji głównym naszym zadaniem jest dać świadectwo poszukującej wiary — wiary dążącej do wyrażenia swych treści w dialogu z tym, co człowiek dzisiejszy sądzi o sobie. (...)

Fragmenty pierwszego rozdziału z książki *God's World in the Making* (Duquesne U. P. 1964, Gill and Son, Dublin 1965).

PIET SCHOONENBERG urodził się w Amsterdamie w r. 1911. Studiował w Holandii i w Instytucie Biblijnym w Rzymie. Wykładał teologię w Scholastykacie Jezuitów w Maastricht (Holandia) oraz dorywczo w Stanach Zjednoczonych (Duquesne University). Obecnie jest profesorem dogmatyki na katolickim Uniwersytecie w Nijmegen. Najważniejsze jego dzieło to obszerna synteza teologiczna przeznaczona w zasadzie dla „inteligentnych laików", ale szeroko dyskutowana także w kołach teologów. *Het geloof van ons doopsel* (Wiara naszego chrztu) 8 tomów (wyd. Malmberg od 1957). Schoonenberg jest współpracownikiem szeregu czasopism teologicznych m. in. sekcji dogmatyki „Concilium" oraz „Tijdschrift voor Theologie". Szerokie zainteresowanie i zaangażowanie także w duszpasterską problematykę współczesnego Kościoła sprawiają, że jest on jedną z bardziej znanych postaci holenderskiego katolicyzmu. Jego publikacje niejednokrotnie dawały początek najbardziej zasadniczym dyskusjom, nie ograniczającym się do grona fachowców. We wstępie do *God's World in the Making* Schoonenberg pisze: „przyznaję, że Teilhard de Chardin wywarł wpływ na moje poglądy. Uznanie tego faktu nie oznacza, że uważam go za rodzaj nowego św. Pawła, Tomasza z Akwinu czy Jana od Krzyża. Podobnie jak Jean Guitton widzę w nim »raczej proroka nowej wizji świata niż jej mistrza«. To co piszę w tej książce ma charakter próby, poszukiwania — bynajmniej nie jest jakimś definitywnym sformułowaniem". Szkice zamieszczone w tomie *God's World in the Making* dotyczą następujących tematów: ewolucja, pochodzenie człowieka i ludzkości, historia zbawienia (powszechna wola zbawienia, anonimowe początki, wyraz postawy religijnej, światło w Izraelu, pełnia w Chrystusie), małżeństwo w perspektywie historii zbawienia, praca i świat pracy, nowe niebo i nowa ziemia.

* Po polsku ukazały się następujące prace Teilharda: *Człowiek. Struktura i kierunki ewolucji grupy zoologicznej ludzkiej*, Warszawa 1962, Pax; *Wybór pism*, Warszawa 1965, Pax; *Środowisko Boże. Człowiek*, Warszawa 1964, Pax. Poza

Mógłby ktoś powiedzieć: „czyż myśl Teilharda i jego naśladowców nie odbiega całkowicie od tego co znajdujemy w Biblii? Pismo święte patrzy na rzeczy z punktu widzenia ich ostatecznego przeznaczenia i wypełnienia — a teilhardyści z punktu widzenia ich początków". Jest w tym trochę racji, ale jednocześnie zbyt wiele uproszczeń. Jak mówi Karl Rahner: Pismo święte rozważa rzeczy z punktu widzenia zbawczej teraźniejszości, która ciąży ku przyszłości. Pierwsza księga Pisma — *Genesis* — zawiera opisy „pochodzenia" różnych rzeczy i obyczajów, a więc zajmuje się „początkami", ale idzie w tym po linii wizji przeszłości jaką miał Izrael, a wizja ta najściślej wywodzi się z ówczesnej teraźniejszości — zbawczej teraźniejszości samego Izraela. Ewolucjonizm natomiast rozpoczyna zasadniczo od przeszłości i bada ją o tyle, o ile może ona być poznana dzięki studium skamielin i innych pozostałości i śladów. (...) Dokonuje więc interpretacji danych eksperymentalnych. Pismo natomiast rozpoczyna od Słowa Boga i od wiary. Nie istnieje więc możliwość bezpośredniego scalenia myślenia biblijnego i ewolucjonizmu. Musimy bardzo pilnie strzec się tendencji do jakiegoś konkordyzmu. (...)

Teologia dawno już zrezygnowała z tytułu królowej nauk i nie pretenduje do panowania nad nimi. W teologii znajduje swój wyraz sama rzeczywistość zbawienia — w jej atmosferze myśl i badania naukowe rozwijają się według własnych praw. Teologowie zdają sobie dziś wyraźnie sprawę, że nie powinni traktować Objawienia jako czegoś, co mogłoby zastąpić lub uzupełniać badania naukowe. Teologia nie kieruje też filozofią, lecz raczej udziela jej natchnienia. Ale z drugiej strony filozofia czerpie też inspiracje ze światopoglądu budowanego przez nauki przyrodnicze i humanistyczne. Z tej racji właśnie filozofia jest odpowiednią platformą spotkania między teologią i nauką.

EWOLUCJA JAKO KONKLUZJA FILOZOFICZNA

Przyjmujemy ewolucję nie dlatego, że byliśmy świadkami jej dokonywania się, lub że umiemy ją wywołać, lecz opieramy się tu na odkryciach. A więc ewolucja obejmująca całość świata lub tylko cząstkowa zawsze jest wnioskiem, a nie obserwowanym faktem czy bezpośrednim owocem eksperymentu. Wniosek ten wyprowadzamy spontanicznie, bo w samym procesie odkrywania już kierowaliśmy się intuicją.

---

tym szereg prac Teilharda drukowały „Więź", „Znak", „Życie i Myśl". Pełną polską bibliografię Teilharda de Chardin (przekłady i opracowania do roku 1965) zawiera *Wybór pism*, ss. 319—323. (Przyp. tłum.).

W „Znaku" pisaliśmy o Teilhardzie w numerach: 68/69 (M. Garnysz: *Przejrzystość rzeczy*); 92/93. *Głosy o Teilhardzie de Chardin* 103; 109/110; 113, 131.

bieństwo struktury bez wzajemnego związku i zależności byłoby zagadkowe i nie do zrozumienia. Co prawda filozofia scholastyczna mówi o przyczynowości wzorczej — lecz i ta przyczynowość staje się czymś abstrakcyjnym a nawet wewnętrznie sprzecznym, jeśli założymy, że nie ma w niej miejsca na udzielanie bytu. Nie będąc udzielaniem bytu przyczynowość wzorcza nie byłaby przyczynowością. Dlatego myśl platońska słusznie włącza w pojęcie relacji między wzorem a odwzorowaniem także ideę uczestnictwa w bycie i bytowej zależności.

Kiedy zastosujemy to do widzialnego świata, zdaje się powstawać możliwość, że niższe byty miałyby za przyczynę wyższe, będąc ich pomniejszonym skutkiem. Ale ta możliwość byłaby do przyjęcia tylko wtedy, gdybyśmy całkowicie pominęli czynnik czasu. Kiedy zwrócimy uwagę na rzeczywistą kolejność pojawienia się różnych bytów, przekonamy się, że na ogół formy wyższe ukazują się później niż niższe. Ich związek przyczynowy nie przedstawia się więc tak, jakby to co niższe było skutkiem tego co wyższe. Odwrotnie — to co niższe zdaje się ewoluować ku wyższemu. I tak zdajemy sobie sprawę, że to co wyższe pochodzi od niższego.

Do przyjęcia ewolucji skłania nas więc nie tylko nowoczesny sposób myślenia i doświadczenia, lecz także — z uwagi na następstwo czasowe form — możemy dojść do uznania ewolucji opierając się na czysto tradycyjnym rozumowaniu [1].

Filozoficzna zgoda na ewolucję ma charakter jak najbardziej ogólny: pozytywnie otwiera nasz umysł na przyjęcie wniosków, do jakich dochodzą nauki przyrodnicze. Dlatego właśnie zajmujemy się tą kwestią wśród zagadnień wstępnych. Trzeba jednak dobrze zrozumieć, że filozoficzna afirmacja nie pomnaża pewności, jaka przysługuje twierdzeniom naukowym, pewności, jaką nadają im dane i rozumowania stanowiące podstawę naukowych wniosków. Konkluzja, do jakiej dochodzi filozofia, jest bardzo ogólna, dlatego poszczególne nauki same muszą ustalić stopień pewności swoich tez na temat ewolucji. Z tego względu unikamy w miarę możności wyboru między terminami „hipoteza", „teoria" i „doktryna" w zastosowaniu do ewolucjonizmu. Teologia ma jeszcze więcej racji, aby się powstrzymywać od wszelkich deklaracji na ten temat, ponieważ Objawienie nie zawiera żadnych wypowiedzi dotyczących tego, co wchodzi w granice poszczególnych nauk.

---

1 Idąc najdalej i argumentując na bazie hylemorfizmu można by opowiedzieć się za twierdzeniem, że materią pierwszą dysponują najpierw formy niższe — zanim zostanie ona ukształtowana przez formy wyższe. Por. św. Tomasz z Akwinu *De potentia* q 4 a 3 ad 33; *De Veritate* q 4 a 3c; *Contra Gentes* III, 22: „Ostatecznym kresem całego procesu generacji jest dusza ludzka, i do niej dąży materia jako do swej ostatecznej formy".

Tak dzieje się zawsze. Na przykład spotykając po latach kogoś, kogo znałem jako dziecko i jako młodzieńca spontanicznie wnioskuję, że to on właśnie rozwinął się w dojrzałego człowieka. To jest możliwe ponieważ intuicyjnie wiem, że mam do czynienia z tą samą osobą. Podobnie postępują uczeni — tylko że jednością, o jakiej są intuicyjnie przeświadczeni, nie jest jedność osoby lecz np. jedność świata roślin, zwierząt czy też całego widzialnego świata. Prawda wniosku stwierdzającego wzrost indywiduum czy też ewolucję jakiegoś szczepu (*phylum*) zależy ostatecznie od tego, czy intuicja jedności leżąca u podstaw tego wniosku jest słuszna. Wartość wszystko ogarniającej teorii ewolucji zależy od tego czy widzialny świat jest istotnie jednym światem. (...)

Myśl scholastyczna chwyta całość rzeczywistości określając ją jako „byt", tym samym uznaje jej realną spójność, zjednoczenie, wzajemne powiązanie elementów i jedność. Gdyby tak nie było, użycie terminu „byt" byłoby jałową nominalistyczną gierką. Jedność, o którą chodzi, nie jest tylko jednością nie-bycia-niczym, odwrotnie, polega ona na czymś niewymownie pozytywnym: jest jednością bytu-w-sobie, bycia sobą, krótko mówiąc jest samym bytem.

Kiedy człowiek odkrywa szczyt, podstawę i jądro wszelkiego bytu — które zwiemy Bogiem — ta jedność wszelkiej rzeczywistości staje się jeszcze bardziej oczywistą. Jeden Stworzyciel sprawia, że stworzenie jest też jedno. Transcendentny jest immanentną więzią jednoczącą wszystkie rzeczy. W Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy — i z tej racji współistniejemy też ze sobą i jedni w drugich.

Te spostrzeżenia pomogą nam wykazać, że filozofia scholastyczna, a szczególnie tomizm potwierdza to, co jest punktem wyjścia ewolucji. Możliwe, że przyjęcie ewolucji jest nawet postulatem tej filozofii, którą encyklika *Humani generis* nazywa filozofią „przyjętą i uznaną przez Kościół".

Powiedzieliśmy, że jest to możliwe... Bo kto wie czy nie nazbyt pochopnie uznaliśmy ewolucyjne powiązania istniejące w świecie za odpowiednik ogólnej jedności bytu.

Jedność wszystkiego co istnieje niewątpliwie pociąga za sobą także jedność tego co istnieje widzialnie — ale czy ta jedność koniecznie musi być związana z faktem, że wszystkie byty pochodzą jedne od drugich? Czy koniecznie ma to być jedność powiązań przyczynowych? Naszym zdaniem odpowiedź na te pytania musi brzmieć pozytywnie. Wszelka więź, czy to w świecie widzialnym czy niewidzialnym może być rozumiana tylko jako udzielanie lub przyjmowanie jakiejś cząstki bytu. A to oznacza przyczynowość, lub co najmniej wymaga jej wkładu. Samo podo-

bieństwo struktury bez wzajemnego związku i zależności byłoby zagadkowe i nie do zrozumienia. Co prawda filozofia scholastyczna mówi o przyczynowości wzorczej — lecz i ta przyczynowość staje się czymś abstrakcyjnym a nawet wewnętrznie sprzecznym, jeśli założymy, że nie ma w niej miejsca na udzielanie bytu. Nie będąc udzielaniem bytu przyczynowość wzorcza nie byłaby przyczynowością. Dlatego myśl platońska słusznie włącza w pojęcie relacji między wzorem a odwzorowaniem także ideę uczestnictwa w bycie i bytowej zależności.

Kiedy zastosujemy to do widzialnego świata, zdaje się powstawać możliwość, że niższe byty miałyby za przyczynę wyższe, będąc ich pomniejszonym skutkiem. Ale ta możliwość byłaby do przyjęcia tylko wtedy, gdybyśmy całkowicie pominęli czynnik czasu. Kiedy zwrócimy uwagę na rzeczywistą kolejność pojawienia się różnych bytów, przekonamy się, że na ogół formy wyższe ukazują się później niż niższe. Ich związek przyczynowy nie przedstawia się więc tak, jakby to co niższe było skutkiem tego co wyższe. Odwrotnie — to co niższe zdaje się ewoluować ku wyższemu. I tak zdajemy sobie sprawę, że to co wyższe pochodzi od niższego.

Do przyjęcia ewolucji skłania nas więc nie tylko nowoczesny sposób myślenia i doświadczenia, lecz także — z uwagi na następstwo czasowe form — możemy dojść do uznania ewolucji opierając się na czysto tradycyjnym rozumowaniu [1].

Filozoficzna zgoda na ewolucję ma charakter jak najbardziej ogólny: pozytywnie otwiera nasz umysł na przyjęcie wniosków, do jakich dochodzą nauki przyrodnicze. Dlatego właśnie zajmujemy się tą kwestią wśród zagadnień wstępnych. Trzeba jednak dobrze zrozumieć, że filozoficzna afirmacja nie pomnaża pewności, jaka przysługuje twierdzeniom naukowym, pewności, jaką nadają im dane i rozumowania stanowiące podstawę naukowych wniosków. Konkluzja, do jakiej dochodzi filozofia, jest bardzo ogólna, dlatego poszczególne nauki same muszą ustalić stopień pewności swoich tez na temat ewolucji. Z tego względu unikamy w miarę możności wyboru między terminami „hipoteza", „teoria" i „doktryna" w zastosowaniu do ewolucjonizmu. Teologia ma jeszcze więcej racji, aby się powstrzymywać od wszelkich deklaracji na ten temat, ponieważ Objawienie nie zawiera żadnych wypowiedzi dotyczących tego, co wchodzi w granice poszczególnych nauk.

---

[1] Idąc najdalej i argumentując na bazie hylemorfizmu można by opowiedzieć się za twierdzeniem, że materią pierwszą dysponują najpierw formy niższe — zanim zostanie ona ukształtowana przez formy wyższe. Por. św. Tomasz z Akwinu *De potentia* q 4 a 3 ad 33; *De Veritate* q 4 a 3c; *Contra Gentes* III, 22: „Ostatecznym kresem całego procesu generacji jest dusza ludzka, i do niej dąży materia jako do swej ostatecznej formy".

EWOLUCJA I MUTACJE

Filozofia scholastyczna interesuje się szczególnie analogią między Bogiem-Bytem Nieskończonym i stworzeniami-bytami skończonymi. Lecz w związku z tematem, którym się tu zajmujemy, skupimy naszą uwagę na analogii zachodzącej między bytami skończonymi istniejącymi w naszym świecie. **

Analogia oznacza podobieństwo między rzeczami i wraz z nim, nieodłącznie, oznacza też różnicę między nimi. Dlatego ewolucyjny postęp jest nie tylko prostym rozwijaniem się czegoś, co pozostaje sobą, lecz także, znów nieodłącznie, stanowi rzeczywistą zmianę, ukazanie się różnicy, przekroczenie progu, „skok".

Pierwsi ewolucjoniści, np. Lamarck i Darwin, uznawali ten fakt, bo mówili o wyłanianiu się wyższych gatunków z niższych, choć sądzili, że zmiany dokonały się stopniowo. Natomiast Hugo de Vries w swej teorii mutacji przypisywał zmianom charakter bardziej wybuchowy. Teilhard de Chardin zwraca uwagę, że dzisiejszym obserwatorom zmiany te wydają się bardziej nagłymi niż były w rzeczywistości, ponieważ nie zachowały się przejściowe, kruche postacie pierwotne nowych form życia. To zjawisko nazywa Teilhard prawem zaniku „szypułek" [2]. Lecz i on raz po raz mówi o „przekraczaniu progu", gdy ilościowy postęp daje w wyniku coś nowego jakościowo. Wszyscy ostatecznie przyznają, że wielkie przemiany rzeczywiście miały miejsce, choć paleontologowie na ogół zakładają serie niewielkich mutacji.

Można by tu zauważyć, że doktryna ewolucji staje się bardziej do przyjęcia dla katolików, gdy przejście od zwierzęcia do człowieka pojmuje się jako istotną mutację. Katolicy nie muszą przecież upierać się przy literalnym rozumieniu drugiego rozdziału Księgi Rodzaju — powinni raczej położyć nacisk na rozróżnienie między człowiekiem a zwierzęciem, rozróżnienie stanowiące podstawę ludzkiego powołania do nadprzyrodzonej łączności z Bogiem.

Powstaje jednak kwestia, czy w wypadku skoku mutacyjnego jest jeszcze sens mówić o ewolucji, czyli o rozwoju tego co wyższe z tego co niższe? Jesteśmy przekonani, że określenie „ewolucja"

** Na innym miejscu (nota 18 do R. I) Schoonenberg pisze: „w pewnym sensie Teilhard de Chardin jest bardziej po stronie tych co podtrzymują scholastyczną doktrynę analogii bytu niż po stronie egzystencjalistów przeciwstawiających wolność naturze. Z tego punktu poddaje krytyce myśl Teilhardowską August Brunner SJ, oceniając ją negatywnie (*Pierre Teilhard de Chardin: La Critique* „Theology Digest" VIII 3 (1960), 143 Léopold Malevez (*The Method of Teilhard and Phenomenology*, ibid., 137) przeciwstawia Teilharda fenomenologicznemu egzystencjalizmowi i jednocześnie zwraca uwagę na częściową zgodność wizji Teilharda ze scholastyczną koncepcją bytu". (Przyp. tłum.).

[2] Pierre Teilhard de Chardin *The Phenomenon of Man*, Wyd. Torchbook (1962), s. 16 i nast.

może tu mieć nadal zastosowanie — i że to co wyższe, mimo wszystkich różnic, ma jednak rzeczywisty początek w tym co niższe. Aby to stało się jasne, musimy sobie uświadcmić, że to co wyższe — mimo wszystkich różnic — należy rzeczywiście do jednego i tego samego świata: to właśnie w tym świecie stanowi ono nowość i postęp. Wracamy w ten sposób do problemu jedności świata i moglibyśmy tu powtórzyć argument, który od istniejącej jedności widzialnego świata prowadził nas ku tezie o genetycznej współzależności jego części. Ale możemy też rozpocząć od analizy prokreacji, czyli powoływania czegoś do bytu. Można by wykazać, że w procesie tego typu zawsze ukazuje się coś co jest samo w sobie nowe, niesprowadzalne do elementów wyjściowych. A więc nie powinniśmy *à priori* wykluczać, że proces przyczynowy mógłby prowadzić do czegoś istotnie nowego [3].

Cóż to wreszcie znaczy powiedzieć, że coś „ma przyczynę"? Przyczyna jest początkiem, źródłem czegoś, całą racją jego bytu — wyjąwszy jednak fakt, że w jakiejś mierze rzecz posiadająca przyczynę istnieje poza tą przyczyną i sama w sobie. A więc to, co ma przyczynę, może być sprowadzone do czegoś innego jako będące skutkiem — lecz jednocześnie jest nowe na mocy faktu, że istnieje. Tak więc to, co zaczyna istnieć, zawiera w sobie dwoistość starego i nowego, dwoistość tego co sprowadzalne do czegoś innego — i tego co niesprowadzalne i tego co zależne — i tego co niezależne, czyli bytu w sobie. Tę właściwą wszelkiemu bytowi dwoistość bytu-w-uzależnieniu i bytu-w-sobie odnajdujemy też w procesie powstawania, „dochodzenia do istnienia". Nic dziwnego, bo przecież powstawanie jest już pierwszym momentem bytu. Okaże się to wyraźniej, gdy porównamy różne stopnie bytu istniejące w widzialnym świecie.

W królestwie materii nieożywionej: gdy rozbijemy kryształ na dwie części zauważymy ich zależność — bo części nie zawierają więcej materii niż pierwotny kryształ. Lecz jednocześnie każda część stała się niezależnym systemem o osobnej spójnej strukturze. Gdy podzielimy cząsteczkę, to jej fragmenty mogą nawet chemicznie, a więc jakościowo, być całkiem różne od oryginału. Odpowiedniki tych podziałów znajdziemy także w świecie istot żywych — jest to mianowicie rodzenie i ewolucja. Dostrzeżenie nowego elementu charakteryzującego proces rodzenia ma ogromną wagę: potomstwo rozpoczyna swoje własne życie. Szczególnie wyraźnie okazuje się to, gdy rodzenie nie jest prostym podziałem

[3] Por. Karl Rahner, *Die Hominisation als theologische Frage*, w: Paul Overhage i Karl Rahner, *Das Problem der Hominisation. Ueber den biologischen Ursprung des Menschen*, Freiburg 1961 („Questiones Disputatae" 12/13), zwłaszcza strony 55—84.

i potomstwo wykazuje większą indywidualność [4]. Bakteria oddzielająca się od macierzystej komórki, nowa roślina a zwłaszcza młode zwierzę wyraźniej przejawia swój indywidualny charakter niż byty nieożywione. Najbardziej uderzające przejawy nowości i indywidualnego charakteru dostrzegamy w dziecku ludzkim, które jako osoba ma świadomość siebie i jest wolne, żyje kształtując swój własny byt.

Mamy więc podstawy by stwierdzić, że duchowa dusza ludzka, zasada samoświadomości i bycia osobą obdarzoną wolnością, nie jest zrodzona przez rodziców. (Właściwie, jak to wyjaśnimy w dalszym ciągu, lepiej i ściślej byłoby powiedzieć, że człowiek, jako osoba, ze względu na swoją duchową duszę nie jest zrodzony). Lecz tak jak znajdujemy we wszystkich żyjących i nieożywionych istotach coś analogicznego do transcendencji osoby ludzkiej i samej duszy będącej jej zasadą — podobnie znajdujemy też w nich coś, co odpowiada faktowi, że dusza ludzka nie jest zrodzona. Byty nieożywione także posiadają zasadę, dzięki której istnieją w sobie. Na poziomie istot ludzkich tę zasadę nazywa się „duszą" czy też *entelechią*. Ta „dusza" działa jako zasada autonomicznego istnienia — tym wyraźniej, im więcej to istnienie wykazuje indywidualności. Na koniec w człowieku zasada ta stanowi duchową duszę. W każdym wypadku ta zasada i cały byt istniejący w oparciu o nią — przekracza sam fakt bycia skutkiem (wynikania z przyczyny), czy też bycia zrodzonym. Ten przekraczający swoją przyczynę byt-w-sobie rośnie, udoskonala się i pogłębia im wyżej wznosimy się w hierarchii bytów. Nowe indywiduum powstające przez podział lub rodzenie pozostaje na tym samym poziomie bytu co jego przodkowie. W wypadku ewolucji jednak, obok indywidualnej nowości, pojawia się też coś nowego jakościowo. Obserwujemy więc w niej jakby podwójny skok. Jeśli mamy dość otwarty umysł, aby dostrzec i uznać zdumiewający skok, który występuje w każdym powstawaniu czegoś, w każdym akcie rodzenia, to nie możemy wykluczyć możliwości dodatkowego skoku ku czemuś, co jest jakościowo nowe, różne, i wyższej natury niż jego początek. Wciąż jesteśmy świadkami cudu pojawiania się nowych osobników wśród zwierząt i nowych osób wśród ludzi — osób, które przyjmują odpowiedzialność za swoje istnienie i kształtują je na całą wieczność. A więc nie powinniśmy się dziwić — choć jest to po-

---

[4] Por. M. Jeuken *The Concept „Individual" in Biology*, „Acta Biotheoretica" X 1/2 (1952), s. 57—86; E. Boné, *Approches biologiques des notions d'individu et de personne*, „Nouvelle Revue Théologique" 81 (1959), s. 949—966. Znane kosmologiczne *dictum*, że „części całości nie stanowią bytów w akcie lecz jedynie w możności", obowiązuje więc z coraz większą siłą w miarę jak posuwamy się wyżej w bytowej skali.

dwójnie godne podziwu — gdy następuje skok od zwierzęcia do człowieka, gdy na pewnym etapie przemian to, co było potomstwem zwierzęcia, stało się człowiekiem. Pozostawiamy tu na uboczu kwestię w jakim stopniu ten wyższy stopień życia przejawiał się w pierwszym człowieku.

Istnienie ewolucji uznaliśmy w oparciu o jedność bytu, którą dostrzegamy w czasowym następstwie niższych i wyższych form — fakt, że w tym procesie muszą występować skoki, bynajmniej ewolucji nie przekreśla. Przyrodnik mógłby nawet dodać, że obserwując energię działającą wszędzie, w całym wszechświecie, w najrozmaitszych formach, a zwłaszcza w rodzeniu istot żywych, uważa za prawdopodobne, że ta energia nie tylko powoduje rozwój bytu na pewnym szczeblu, lecz także pokonuje te szczeble.

Mówiąc o zasadzie, która sprawia, że byt jest istnieniem-w-sobie, uczyniliśmy — dla ścisłości i zupełności obrazu — pewne zastrzeżenie. Powiedzieliśmy mianowicie, że ta zasada jest „niezrodzona". Powiedzieliśmy też że dotyczy to wprawdzie na pierwszym miejscu duchowej duszy ludzkiej, lecz ponadto także jej analogatów — zasad bytów żyjących i nieożywionych. Uczyniliśmy to zastrzeżenie, aby uniknąć sugestii, że człowiek jest złożony z dwóch części — jakby z dwóch „stron". W rzeczywistości, od pierwszej chwili swego zaistnienia, byt ludzki jest jednością — choć jest to jedność spolaryzowana przez dwa bieguny. Oczywiście musimy także podtrzymywać twierdzenie o ontologicznej jedności bytów niższych od człowieka, lecz w stosunku do nich nie sprawia to większych trudności. Przeciwnie, trzeba było raczej dowodzić, że i one mają „dwie strony", a nie, że każdy z nich stanowi jedność. Jedność dostrzegamy we wszystkich bytach naszego widzialnego świata, nie wyłączając człowieka. Dlatego możemy powiedzieć, że wszystkie te byty w pełni istnieją-w-sobie. W stosunku do człowieka oznacza to, że jest on osobą, także w aspekcie cielesnym, w tej mierze i zakresie „sam siebie tworzy". To twierdzenie obejmuje także pierwsze powstanie człowieka — bo personalizacja, którą człowiek osiąga przez swoje uczynki, jest przedłużeniem i rozwinięciem podstawowej personalizacji ludzkiego ciała. Od samego początku, a więc także w swym pierwszym zaistnieniu na ziemi, człowiek jest osobą i tego charakteru udziela swemu ciału. Jest to tylko inny sposób wyrażania scholastycznego *adagium* głoszącego, że duchowa dusza jako „forma" współkonstytuuje ciało. Z drugiej jednak strony, musimy też powiedzieć, że to cały człowiek jest zrodzony. W języku potocznym wyrażamy to mówiąc po prostu, że przecież c z ł o w i e k, a nie tylko jego ciało, jest dzieckiem swych rodziców. Osoba jest dzieckiem — i dziecko jest osobą. Człowiek jest osobą z racji swej duchowej duszy, ale ta

dusza formuje cały jego byt cielesny. Człowiek jest dzieckiem i potomkiem według ciała — a to ciało jest zawsze tam gdzie jest dana osoba.

Analogiczną dwubiegunową polaryzację można wykryć w świecie bytów ożywionych i nieożywionych, ale największe znaczenie ma ona w człowieku. Sądzimy, że to spostrzeżenie może się przyczynić do pogodzenia materializmu i spirytualizmu, jak tego pragnął Teilhard de Chardin, a nawet, że tym samym przezwyciężamy w zasadzie także bardziej subtelne przeciwstawienie ewolucjonizmu i egzystencjalizmu. Powstaje bowiem platforma spotkania między tymi, co pragną rozwijać siebie biorąc za punkt wyjścia własną wolność, i tymi co chcą położyć nacisk na naszym powiązaniu ze światem zwierzęcym.

Pozostaje jednak zapewne jedna jeszcze trudność w umyśle czytelnika: czy istotnie to, co wyższe, może wyłonić się z tego, co niższe? Czy takie twierdzenie automatycznie nie redukuje tego co wyższe do poziomu niższego? — Jak słusznie stwierdza Teilhard de Chardin, trudność ta trwa dopóty, dopóki bierzemy rzeczy z punktu widzenia ich „Zewnętrzności". W dziedzinie tego, co zewnętrzne, uznajemy prawo zachowania masy i energii, i że energia nie wzbiera, lecz ulega rozproszeniu pod postacią ciepła. Jeśli natomiast skupimy uwagę na „Wnętrzu", *** na aspekcie bytu-w-sobie, stajemy się świadkami wynurzania się tego co wyższe, życia, bytu osobowego. To znaczy, że obserwujemy wzrost, spotęgowanie, czy też raczej intensyfikację bytu. Musimy rozpocząć od uznania tego faktu. Ale to bynajmniej nie oznacza, że to co wyższe sprowadzamy do niższego — lub że taką redukcję powinno się zarzucać wszystkim akceptującym ewolucję na mocy samego faktu, iż ją uznają. Delfgaauw stwierdza słusznie: „Sądzimy, że życie istotnie rozwinęło się z tego, co nieożywione, a człowiek wyłonił się z tego co żyjące — ale w tym sensie, że to co wyższe zawsze wypływa z tego co niższe. Terminy »wyższy« i »niższy« wskazują, że w przejawach materii zawsze występuje pewien nowy wymiar — począwszy od bytów nieożywionych po materię żywą, od materii żywej ku materii świadomej, od materii świadomej po materię świadomą siebie czyli duchową. Paradoks polega na fakcie, że to co wyższe istotnie wywodzi się z tego, co niższe, a jednak nie może być do niego zredukowane. Ewolucja

*** Na innym miejscu Schoonenberg pisze: „świadomie utażsamiamy to, co Teilhard nazywa »Wnętrzem« z bytem-w-sobie. Jego »Zewnętrzność« będzie wtedy miała odpowiednik w postaci zależności od zewnętrznego świata, bycia wmieszanym w zachodzące w nim procesy i zdanym na ich łaskę, wyobcowania z siebie — w przeciwieństwie do bycia sobą samym i materialności — w przeciwieństwie do ducha". (Przyp. tłum.).

daje w wyniku byty nie tylko pozornie nowe, lecz nowe rzeczywiście"[5].

Tu może powstać zarzut, że pominęliśmy w tych rozważaniach czynnik najważniejszy, a mianowicie stwórczy akt Boga. Ale nie powinniśmy zbyt pochopnie odwoływać się do działania Bożego, ponieważ przez to uczynilibyśmy to działanie czymś uzupełniającym, a nie stwórczym. Rozważymy jeszcze tę sprawę dokładniej.

EWOLUCJA I STWORZENIE

Nie musimy stawiać granic stwórczemu działaniu Boga, aby zrobić miejsce dla ewolucji. Jednak czasem postępuje się tak, jakby to było konieczne. Warto zwrócić uwagę na drogi prowadzące do tego błędu, ponieważ może to ustrzec nas przed powtórzeniem go. Istnieją dwie możliwości. Po pierwsze — można przesadnie akcentować i rozbudowywać „początek" świata. Wszystko, co miało się później pojawić, umieszczamy wtedy już w samym początku, aby móc powiedzieć, że „jednak" zostało to stworzone przez Boga. Tak rozumuje św. Augustyn — bo choć twierdzi, że Bóg stworzył na początku wszystkie rzeczy „w zarodku", jednak zapewnia też, że w swoich „zalążkach" rozmaite gatunki były już wtedy obecne[6]. Można by też pokusić się o stwierdzenie, że nawet Teilhard de Chardin skłania się do tej samej opinii — jeśli zbyt literalnie pojmiemy terminy „życie" i „świadomość", czasem stosowane przez Teilharda do rzeczy nieożywionych. Lecz gdy ogarniemy całość jego wizji okaże się, że dla Teilharda terminy te odnoszą się do pre-fazy, będącej niższym analogatem życia i świadomości. Przeakcentowanie idei „początku" nie jest główną próbą rozwiązania pozornego konfliktu między ewolucją a stworzeniem. Na ogół łatwo przyznaje się, że Bóg działa jako Stwórca także po „początku". Lecz — i tu mamy do czynienia z drugim błędnym rozwiązaniem — to działanie Boże często interpretuje się niesłusznie, przedstawiając je tak, jakby nieustające działanie stwórcze było rozbite na wciąż nowe interwencje i ingerencje.

Wielu filozofów, a zwłaszcza teologów zakłada takie interwencje Boże, ilekroć występuje istotna zmiana, prawdziwy skok ponad znaczniejszym progiem bytowym — jak w wypadku przejścia od tego, co nieożywione, do tego, co żyjące, a zwłaszcza w powstaniu człowieka, także gdy chodzi o początek każdego poszczególnego

---

[5] B. Delfgaauw *Het vraagstuk van het materialisme*, Baarn 1962, s. 10.

[6] Por. zwłaszcza *De Genesi ad litteram*, XVII, 32; PL 34, 406. Ze względu na to, że Augustyn uważa, że poszczególne, określone gatunki istniały — choćby w zarodku — u początku świata, nie możemy go uważać za „ewolucjonistę" w dzisiejszym sensie. Ponadto przyjmuje on i późniejsze interwencje Boga, zwłaszcza gdy chodzi o człowieka.

człowieka [7]. My jednak sądzimy, że nie trzeba uciekać się do takich interwencji, jeśli pojmuje się działanie stwórcze Boga tak, jak ono na to zasługuje.

Bóg stale działa. To On właśnie stale czyni rzeczywistym świat w jego coraz bogatszym rozwoju ewolucji. Czyni to na etapach wielkich skoków ponad granicami — lecz bynajmniej nie tylko wtedy. Wolno nam mówić o stworzeniu szczególnie wtedy, gdy chodzi o te stadia rozwojowe, w których powstają nowe formy — jeśli przy tym nie zapominamy, że czyniąc tak tylko kładziemy nacisk na pewnym aspekcie boskiej działalności i zarazem uzależnienia stworzeń od niej (w rzeczywistości ta działalność i uzależnienie są dokładnie tym samym). Wyrażenie „stworzenie *z niczego*" odnosi się do całego świata, w którym rzeczy pochodzą jedne od drugich.

Opisane wyżej próby zagwarantowania Bożej działalności stwórczej są nie tylko daremne, ale w rzeczywistości prowadzą do przeciwnego rezultatu. Jeśli mówimy, że Bóg stwarza tylko na początku, a potem inne przyczyny zastępują Jego działanie, lub że jego działanie interweniuje w grę sił ziemskich stanowiąc jej fragment — to w istocie umieszczamy Boga nie ponad, lecz pomiędzy ziemskimi przyczynami i sprawami. Działa On wtedy w świecie, ale nie na sposób transcendentny, nie tak jak przystoi temu, kto radykalnie jest ponad światem. A więc nie jest już Bogiem.

Używając nowoczesnego języka teologicznego możemy to wyrazić przez twierdzenie: Bóg jako Bóg jest zawsze transcendentną i jednocześnie powszechnie immanentną przyczyną całego świata i wszystkiego, co w nim jest. Lecz, jako Bóg, nie jest przyczyną w sensie kategorialnym — nie należy do określonej kategorii, nie powoduje czegoś równolegle do innych przyczyn powodujących coś innego.

Mówiąc to, mamy na myśli stwórcze działanie Boga, a nie jego działanie nadprzyrodzone. Gdy chodzi o to co nadprzyrodzone, to Bóg Syn jest w e w n ą t r z świata, lecz jako człowiek. A więc ten Syn (i Ojciec przez Niego i Duch Święty od Niego) działa także na sposób kategorialny. Działanie stwórcze Boga jest natomiast czysto transcendentalne. Nie uzupełnia On braków w działaniu innych przyczyn, lecz realizuje świat w taki sposób, że to co wyższe naprawdę wypływa z tego co niższe. Bóg nie stwarza

---

[7] Jest to pogląd N. Luytena, choć sądzi on, że unika wprowadzenia ingerencji Boga przypisując mu przyczynowość „zasadniczą", podczas gdy stworzenia są przyczynami instrumentalnymi. Por. jego artykuł *Evolutionisme en Wijsbegeerte* (Ewolucjonizm i filozofia) w: „Tijdschrift voor Philosophie" 16 (1954), 30. Sądzimy, że i tutaj działanie Stwórcy jest pojmowane jako coś „uzupełniającego". Por. na ten temat uwagi K. Rahnera odnośnie *praemotio physica terminative sumpta* w *Die Hominisation*, op. cit., s. 68.

przez interwencję z zewnątrz, a więc to samo trzeba powiedzieć o stworzeniu duszy ludzkiej. Chętnie uznamy „bezpośrednie stworzenie" duszy ludzkiej, ale trzeba to twierdzenie uwolnić od wszelkich dualistycznych skojarzeń. Poprzednio już staraliśmy się wyeliminować tego typu błędne idee w kwestii istnienia i pochodzenia człowieka. Dusza jest zasadą i „biegunem" osobowego bytu-w-sobie — materialność jest zasadą bytu-w-uzależnieniu. Człowiek może być nawet bardzo głęboko związany z rzeczami i zależny od nich — ale nie o to chodzi. Jako osoba, na mocy swej duchowej duszy, jest on bytem-w-sobie, jest wolny i sam realizuje siebie. To samo musimy powiedzieć o jego pierwszym początku. *Otóż ten właśnie aspekt — jako spowodowany przez Boga — znajduje wyraz w twierdzeniu, że dusza duchowa jest stworzona.* Wyrażenie „dusza jest stworzona przez Boga" oznacza, że dusza jest zasadą, na mocy której człowiek jest w swoim zaistnieniu niezależny od rodziców i spowodowany wyłącznie przez Boga. I znów sprawdza się to nie tylko gdy chodzi o początek człowieka, lecz także w dalszym jego istnieniu. Nie powinniśmy więc mówić, że dusza jest „wlana" — jeśliby to miało znaczyć, że jest ona jakoś dodana do już istniejącego ludzkiego ciała. Dusza jest stworzona bezpośrednio, lecz w istocie wszelkie stworzenie jest równie bezpośrednie, bo Bóg czynnie oddziaływuje nie tylko u początku świata. Relacja stworzenia do Stworzyciela obejmuje cały byt ludzki. We wszystkich nieosobowych aspektach relacji tej towarzyszą horyzontalne relacje i uzależnienia od rodziców i otaczającego świata. Lecz dla człowieka jako osoby, to jest ze względu na jego duszę, relacja stworzenia do Stworzyciela jest jedynym uzależnieniem, które występuje u jego początku i w całym istnieniu.

A więc stworzenie duszy ludzkiej to ni mniej ni więcej jak początek nowej osoby w świecie, stale stwarzanym przez Boga jako świat, w którym wciąż przybywa osób. A stworzenie pierwszych istot ludzkich było zaistnieniem osób w świecie, który poddany boskiej przyczynowości stwórczej osiągnął wierzchołek, szczyt swej ewolucji. Możemy teraz uzupełnić naszą odpowiedź na zarzut, że to co wyższe nie może pochodzić od tego co niższe. Jak już stwierdziliśmy, patrząc na rzeczywistość obserwujemy stałe pojawianie się nowych rzeczy i widzimy, że czasem to, co wyższe, wypływa z tego, co niższe. Ktoś mógłby na to odpowiedzieć: „słusznie — ale właśnie tu wchodzi w grę stwórcze działanie Boga". Ale taka interwencja sprowadzałaby działanie Boga do rzędu uzupełnienia. Teraz powinno być już jasne, że nie ma konieczności, aby właśnie tak pojmować działanie Boże. Musimy wykluczyć tego rodzaju koncepcję, ponieważ działanie Boga uzupełniające

i ingerujące w przyczynowość ziemską czyniłoby Boga jedną z immanentnych przyczyn działających w świecie. Tym samym straciłby On swą transcendencję.

Fakt, że to, co wyższe, pochodzi od tego, co niższe, ma w sobie odniesienie do Boga — ale nie wchodzi On tu w grę jako przyczyna stanowiąca jakieś brakujące ogniwo w ziemskim łańcuchu przyczynowym. A więc działanie Boga nie staje się zjawiskiem, które można by zaobserwować.

Skok od niższego ku wyższemu wskazuje na istnienie i oddziaływanie Boga ściśle tak samo, jak każdy inny dowód jego istnienia. Każdy dowód istnienia Boga każe nam dostrzec ten związek i odniesienie do Nieskończonego. Niezależnie od tego jak jest doskonały w obrębie swoich granic, każdy byt skończony zawiera, a nawet wprost j e s t odniesieniem do nieskończonego. Możemy to intuicyjnie pojąć wychodząc od różnych aspektów skończonej rzeczywistości. Dlatego też istnieje wiele „dróg" prowadzących do uznania istnienia Boga, między innymi tzw. pięć dróg, które św. Tomasz przedstawia w *Summie Teologicznej*. Jedna z tych dróg opiera się na analizie powstawania — które przejawia się w sposób najbardziej uderzający w ewolucyjnym przekraczaniu progów bytowych, o którym już mówiliśmy.

Każda nowość bytu, który zaczyna istnieć w sobie poza swymi przyczynami, lecz tym więcej nowość wyższego bytu, wskazuje że ten świat nie ma ostatecznego wytłumaczenia w sobie. Powstawanie ciąży ku pełni bytu, a wstępowanie z oczekiwaniem zwraca się ku szczytowi, gdzie ta pełnia staje się rzeczywistością. Ewolucja nie sprzeciwia się istnieniu Boga — przeciwnie, jest dowodem, który za tym istnieniem przemawia.

Ewolucja prowadzi nas do Boga. A jednocześnie uzupełnia ona nasze pojęcie stwórczego działania Boga. Statyczny obraz świata powoduje, że ujmujemy to działanie głównie z punktu widzenia przyczynowości sprawczej i związanej z nią przyczynowości wzorczej. Bóg stwarza wszystko tak jak jest, kształtuje naturę rzeczy, sprawia, że odbijają one coś z Jego bytu, czyni człowieka swoim obrazem i pozostawia swe ślady w całej reszcie świata.

Ewolucyjna wizja świata dorzuca coś do tego obrazu — dzięki niej dostrzegamy w świecie także boską przyczynowość celową, Bóg nie tylko jest sprawcą bytów lecz także porusza nimi w ich drodze wzwyż, popycha je i pociąga. Wznoszenie się przyrody ku człowiekowi jest wzrastaniem ku obrazowi Boga. Historia ludzkości jest — przynajmniej od strony Boga — coraz to jaśniejszym i pełniejszym rozwojem tego obrazu. Według Greków „Bóg porusza jako to co jest miłowane".[8] Chrześcijanin może dodać „jako Ten kto miłuje" — bo Bóg pierwszy sam miłuje.

---

[8] Arystoteles *Metaphysica* 1072 A 26.

Przyczynowość w naszym świecie — a odnosi się to także do ludzkich wytworów i prokreacji — polega na „ustanawianiu czegoś wychodzącego poza swoje przyczyny”. Raz po raz zwracaliśmy uwagę na fakt, że to, co jest uprzyczynowane, w stosunku do swej przyczyny jest czymś-w-sobie. Możemy teraz dodać, że mamy tu do czynienia z początkiem własnego rozwoju danego bytu, jego osobności, uniezależniania się od przyczyn — czego dobrym przykładem są narodziny. Lecz w stosunku do Boga stworzenie na zawsze pozostanie zależne. Jesteśmy skłonni uznać tę zależność nawet wtedy, gdy bierzemy pod uwagę tylko statyczny obraz świata. Ale gdy rozważamy rzeczy od strony dynamicznej, ze stanowiska ewolucji stworzenia — wtedy musimy dodać, że stworzenie stale rośnie ku Bogu, choć pozostaje nieskończenie od niego odległe. Boskie działanie stwórcze udziela czemuś istnienia, udziela go z siebie i ku sobie, tak aby stworzenie zawierało w sobie otwartość ku Bogu, możliwość dialogu z Nim — tego dialogu, który całkowicie przewyższa własne siły stworzenia.

W statycznym obrazie świata ziemia jest ogrodem czy mieszkaniem ludzi — ze stanowiska ewolucyjnego jest łonem i matką. Ten ostatni obraz odnajdujemy nawet w starożytnych mitologiach, choć ziemię przedstawia się tam tylko jako wydającą roślinność i karmiącą człowieka. Dla nas ziemia wraz z całą ożywioną przyrodą jest łonem matki, które wydaje nas na świat. Lecz jednocześnie ziemia jest czymś niższym od nas, istot ludzkich, jest więc bardziej łonem niż matką. Starożytny poganizm natomiast umieszczał ziemię ponad człowiekiem: w wielu kulturach rolniczych Matka Ziemia doznaje ubóstwienia. Bóg lub bogowie nieba mają tu ojcowską rolę sprawców zapłodnienia.

Pismo święte jest dalekie od tego typu idei, nie tylko dlatego, że nie wykazuje śladów wybujałego seksualizmu towarzyszącego kultowi tych bóstw, lecz głównie z tej racji, że odrzuca dualizm i politeizm w przedstawianiu tego co boskie. Podkreślmy, że Biblia odrzuca całość tych koncepcji — ziemia czy też przyroda nie jest matką-boginią, a Jahwe nie jest ojcem-bogiem; nie jest bogiem zapładniającym, a więc nie ma być przedstawiany jako „cielec” czyli młody byk. Odrzucając tego typu idee Stary Testament nie tyle chciał zagwarantować niematerialność Boga — nie waha się przecież mówić o boskim obliczu, ramieniu, plecach i stopach — lecz raczej chce wyrazić i podkreślić Jego transcendencję. Jahwe nie jest ojcem, który spotyka i zapładnia matkę-ziemię, lecz Stwórcą, który swoim słowem udziela istnienia ziemi a nawet niebu. Dopiero wtedy, gdy Izrael jasno to pojmie, może Bóg okazać się już w Starym Testamencie Ojcem przez miłość.

Piet Schoonenberg SJ
Tłum. H. B.

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI

KU METAFIZYCE EWOLUCJI

ARYSTOTELES · TOMASZ Z AKWINU · TEILHARD DE CHARDIN

1. TEORIA EWOLUCJI A FILOZOFIA

Uwagi, które decyduję się tu opublikować, pozostają w najbliższym związku z zamieszczonym w tymże numerze tekstem Schoonenberga. Intencja ich jest ta sama: próba pogodzenia ewolucjonistycznej wizji świata z założeniami tradycyjnej, zwłaszcza arystotelesowskiej i tomistycznej metafizyki, analogiczna jest także przeprowadzona w nich argumentacja. Jeśli tak jednak — to czy usprawiedliwiona jest w ogóle ich publikacja? Nigdy nie przychodzi łatwo odpowiedzieć na takie pytanie. Wydaje się jednak, że wątek zapoczątkowany przez Schoonenberga warto poprowadzić dalej, że warto pokusić się o odsłonięcie przypuszczalnego zaplecza jego myśli, w szczególności zaś wydobyć klasyczne teksty i wskazać — w oparciu o nie — na jeszcze inne punkty zbliżające ewolucjonizm do założeń tradycyjnej metafizyki.

A więc — znowu wiązanie teorii ewolucji z metafizyką? Czyż jednak z filozoficznego, a zwłaszcza metodologicznego punktu widzenia próba taka nie jest z góry skazana na niepowodzenie? A z drugiej strony, czyż nie oznacza regresu z punktu widzenia nauk przyrodniczych? „Pojęcie ewolucji wyjaśnia się od stu lat. Początkowo zwane »transformizmem« było przesiąknięte metafizyką (a może nawet teologią). Obecnie występuje naukowo wyłącznie jako autentyczna fenomenologia — zajmująca się tylko badaniem procesu (łańcucha przesłanek i wniosków), nie wkraczając w dziedzinę »natur« i »przyczyn«".[1] Pisząc te słowa Teilhard de Chardin nie mógł nie odczuć ulgi: wreszcie od spraw naukowych „odczepiła się" metafizyka! Czyż nie wołał, pod jej przecież adresem: „niechby nas nareszcie zostawiono w spokoju!"?[2] A jednak, chcemy czy nie chcemy, filozofia wchodzi wszędzie tam, gdzie tylko powstają jakieś zagadnienia mogące mieć znaczenie dla teorii całokształtu rzeczywistości. Wciska się często nieproszona, ale jeszcze częściej zjawia się po

[1] *Rozwój pojęcia ewolucji*, tłum. Z. Włodkowa „Znak" 68—69 (1960), s. 251.
[2] j.w.

prostu przywoływana, choć nie zawsze świadomie, przez samych przyrodników. Czyż nie wychodzi ku niej także Teilhard, chociażby wtedy, gdy pisząc o teorii ewolucji stwierdza, że „nie jest to hipoteza, tylko warunek, który muszą spełniać wszystkie hipotezy"? [3] Raz jeszcze potwierdza się znana wypowiedź F. Engelsa: „Cokolwiek by mówili przyrodnicy, są oni we władzy filozofii. Kwestia polega tylko na tym, czy chcą się poddać złej filozofii, która jest w modzie, czy też pewnej formie teoretycznego myślenia, która jest ugruntowana na znajomości dziejów myślenia ludzkiego i jego osiągnięć" [4].

Jakkolwiek zakwalifikowalibyśmy metodologicznie teorię ewolucji, jedno jest pewne: im więcej faktów świadczyć będzie na jej korzyść, tym większe zainteresowanie budzić ona musi wśród filozofów w ogóle, a metafizyków w szczególności. Filozofia nie tylko wpływa na nauki przyrodnicze, ale i odwrotnie, nieustannie doprowadza samą siebie do konfrontacji z nimi, szukając w nich inspiracji a także sprawdzenia. Odnosi się to do wszystkich teorii metafizycznych, choćby nie wiem jak „oderwanych" od empirii. Jeśli rzeczywistość jest dla wszystkich nauk wspólna, nie wydaje się prawdopodobne, by różne jej ujęcia (mimo, że wyznaczone niewątpliwie różnymi zainteresowaniami właściwymi dla poszczególnych nauk) mogłyby być tak izolowane, że wykluczałyby wszelkie zależności wzajemne, przekreślały konieczność, czy choćby tylko możliwość konfrontacji. W przypadku nauk szczegółowych i metafizyki sprawa ta niezmiernie się komplikuje, ale i tu nie ma wątpliwości co do wzajemnych powiązań. Przecież niektóre hipotezy nauk przyrodniczych suponują bardzo często określone założenia metafizyczne, podczas gdy takie czy inne koncepcje metafizyczne krystalizują się pod wyraźnym wpływem osiągnięć nauk szczegółowych.

Konflikt nauki (w sensie nauk przyrodniczych, *science*) i metafizyki polegał najczęściej na tym, że określona teoria metafizyczna, całościowa i spójna, ale nazbyt zamknięta, statyczna i bezwładna, nie była w stanie przyjąć, w świetle swych nierewidowanych zasad, nowych teorii przyrodniczych — bądź to dlatego, że istotnie wykluczały się one z jej podstawowymi twierdzeniami, bądź dlatego, że nie była w stanie odpowiednio przeinterpretować czy to swoich własnych tez, czy to tez nauki, czy wreszcie jednych i drugich równocześnie.

Jest rzeczą pewną, że przyrodnicze teorie ewolucjonistyczne domagają się określonych założeń natury metafizycznej. I jest pewne także, że nie wszystkie systemy metafizyki mogą ich w równym

---

[3] j.w., a. 252.

[4] F. Engels, *Dialektyka przyrody*, tłum. T. Zabłudowski, Warszawa 1953, s. 217.

stopniu dostarczyć, są zaś i takie, które nie tylko ich nie posiadają, ale wręcz zawierają tezy, pozostające z takimi założeniami w sprzeczności. Czy dotyczy to także metafizyki arystotelesowskiej i tomistycznej? Oto nasze zasadnicze pytanie.

Rzecz jasna, nie będzie tu możliwe wyczerpanie tak postawionego zagadnienia: jego pełne rozwiązanie domagałoby się przeprowadzenia szerokich badań porównawczych (dotyczących chociażby różnych odmian arystotelizmu i tomizmu), poprzedzonych analizami ontologicznymi, które by ukazywały, jakie istotne związki mogłyby w ogóle zachodzić między różnymi typami transformizmu z jednej, a określonymi teoriami metafizycznymi — z drugiej. Tego nie możemy tu przeprowadzić. Pozostając zasadniczo w tych samych granicach, które dla naszego tematu zakreślił Schoonenberg, będziemy usiłowali zastanowić się nad możliwością takiego odczytania tekstów św. Tomasza, by w świetle przeprowadzonej interpretacji teoria ewolucji nie tylko stała się możliwa do przyjęcia w ramach tomistycznej wizji rzeczywistości, ale by uzyskała jeszcze jedną możliwą metafizyczną podbudowę. Rzecz jasna, interpretacja taka musi być autentycznie wierna duchowi metafizyki tomistycznej, równocześnie jednak wnieść musi widzenie wzbogacone i odnowione przez naszą dzisiejszą wiedzę o rzeczywistości.

Dla uniknięcia nieporozumień zacznijmy od sprawy najbardziej elementarnej — ale i najważniejszej. Co to jest ewolucja?[5] *Wielka Encyklopedia Powszechna P. W. N.* podaje trzy najważniejsze znaczenia tego terminu: „1. Wszelki (zwykle wieloetapowy) proces sukcesywnych zmian odbywających się w określonym kierunku; w tym znaczeniu ewolucja jest synonimem rozwoju. 2. Proces rozwoju polegający na przechodzeniu od form prostszych, mniej złożonych, do form bardziej złożonych, od stanów mniej zróżnicowanych do bardziej zróżnicowanych, od stadiów niższych do wyższych, doskonalszych pod danym względem; w tym znaczeniu ewolucja wiąże się z pojęciem postępu; przeciwieństwem tak pojętej ewolucji są zmiany mające charakter regresji, zanikania, inwolucji. 3. Jedna z form rozwoju polegająca na nieprzerwanych, stopniowych, drobnych przemianach (zmianach ilościowych w ramach danej jakości), w których wyniku wcześniejsze, niższe stadia przechodzą w późniejsze, wyższe stadia rozwoju; przeciwstawieniem tak pojętej ewolucji,

---

[5] Że nie jest to tylko pedanteria z naszej strony niech świadczą słowa Ph. G. Fothergilla, którymi rozpoczął pierwszy rozdział swej książki *Chrześcijanie wobec ewolucji* (przeł. T. Górski, Warszawa 1966, Pax): „W przedmowie do zbiorowego dzieła o ewolucji jeden z największych biologów amerykańskich, uczeń T. H. Huxleya, Henry Fairfield Osborn (1928) pisze o słowie ewolucja: «Żadne słowo w żadnym języku nie ma obecnie szerszego zakresu i równocześnie mało jest słów równie źle rozumianych»".

urzeczywistniającej zasadę: „*natura non facit saltum*" („natura nie czyni skoków") jest rewolucja, rozumiana jako proces gwałtownych przemian, w których wyniku następuje nagłe przejście z jednego stanu w drugi (przeskok z jednej jakości do innej)" [6].

Te sprecyzowania są bardzo ważne. Gdy zastanawiamy się nad ewentualnym miejscem teorii ewolucji w ramach systemu tradycyjnej filozofii, nie będzie nam chodziło o ewolucję w znaczeniu pierwszym. Zmiana i rozwój były, jak wiadomo, najważniejszym przedmiotem zainteresowania tak Arystotelesa, jak i Tomasza: to właśnie dla wytłumaczenia zmiany skonstruowana została teoria możności i aktu. [7] Ale zmiana nie musi oznaczać rozwoju, a rozwój — postępu. „Istnieje dziecinne wyobrażenie — wyobrażenie głęboko zakorzenione w naszym myśleniu, zwłaszcza w dziedzinie politycznej i społecznej — że zmiana j e s t postępem. Rozwój w znaczeniu jedynie kolejności występuje wszędzie, lecz trzeba być niepoprawnym romantykiem bądź pozbawionym realizmu optymistą, by sądzić, że jego dążeniem jest z konieczności dobro. Postęp musimy zdefiniować nie jako jedynie ruch, lecz jako ruch w kierunku od (w pewnym sensie) gorszego, ku lepszemu, od niższego do wyższego, bądź niedoskonałego do bliższego doskonałemu. Sam opis zdarzeń, które miały miejsce w przebiegu ewolucji, nie doprowadzi nas do zidentyfikowania postępu, jeśli z góry nie zdecydujemy, że postęp m u s i tkwić w tych zmianach. ... W dziejach życia postęp musi być zidentyfikowany i badany tylko wtedy, jeśli się przyjmie kryterium postępu bądź jeśli się znajdzie takie kryterium w samych dziejach" [8]. Te słowa znakomitego paleontologa amerykańskiego, G. G. Simpsona, wymagają szczególnej uwagi. Po pierwsze, precyzują to znaczenie ewolucji, o które będzie w dalszym ciągu nam chodziło: jak widać, pokrywa się ono z drugim znaczeniem wyszczególnionym przez *W. E. P.* Po drugie, podkreślają, że pojęcie postępu jest metodologicznie pierwotne w stosunku do danych wyników empirycznych badań, że, innymi słowy, samo pytanie o postęp jest od tych danych niezależne, że więc pytamy o postęp *a priori*, wiedząc już, na czym ma on polegać. W danych empirycznych nie szukamy już uzasadnienia pytania, lecz odpowiedzi na nie. Chcemy czy nie chcemy, pytaniem tym wchodzimy od razu na teren filozofii, albo — lepiej — to właśnie filozofia każe nam postawić je na

---

6 *Wielka Encyklopedia Powszechna* P. W. N., t. 3, s. 550

7 Zob. M. A. K r ą p i e c, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 1963, cz. I, r. III *passim*.

8 G. G. S i m p s o n, *Pojęcie postępu w ewolucji* (rozdział książki *The Meaning of Evolution*, New York 1958), cyt. wg *Główne zagadnienia filozofii*, praca zbiorowa, tom III, *Filozoficzne zagadnienia biologii*, pod red. Andrzeja Bednarczyka, Warszawa 1966, s. 308.

terenie biologii. Zresztą — nie tylko biologii. Teilhard de Chardin — który prawdopodobnie nie byłby skłonny zgodzić się z treścią poprzednich naszych stwierdzeń, podważających w gruncie rzeczy jego nadzieję na pozostawienie nauk przyrodniczych przyrodnikom — głosił, że teoria ta rozszerza się na coraz dalsze regiony rzeczywistości (materialnej i nie tylko materialnej), obejmując w ostatecznym efekcie jej całość we wszystkich jej przejawach: „W naszym Wszechświecie doświadczalnym wszystko się rodzi, wszystko się ustala i wzrasta, kolejnymi fazami — wszystko, a także Całość. Istotnie widzimy to dziś i prawdopodobnie zawsze będziemy widzieć w otaczającym nas świecie" [9]. Wreszcie, po trzecie, z wypowiedzi Simpsona wynika, że samo kryterium postępu także jest, a przynajmniej może być założone z góry, przy czym — idąc dalej — spierać się można o jego bezwzględność czy względność. Trzeba się zresztą zgodzić, że jednym z najważniejszych jest to, które się utożsamia z punktem widzenia człowieka, a choć przez to samo nie zostaje zagwarantowana ani bezwzględność, ani tym bardziej, jedyność tego kryterium, to z drugiej strony nie wolno nie doceniać jego obiektywnej ważności. „Jest po prostu nierozsądne, żeby człowiek usprawiedliwiał się z tego, że jest człowiekiem, lub żeby uważał, jak w poczuciu grzechu pierworodnego, że antropocentryczny punkt widzenia w nauce lub innych dziedzinach myśli jest automatycznie fałszywy" — pisze G. G. Simpson [10]. Teilhard de Chardin idzie dalej. Wyjaśniwszy, na czym polega ogólność pojęcia ewolucji, stwierdza, że kieruje się ono teraz „...do następnego decydującego kroku: mnóstwo zbieżnych faktów zmierza do oparcia się jak by na osi, do skoncentrowania się na *Człowieku*, na *hominizacji*. (...) Po Galileuszu mogło się wydawać, że Człowiek stracił uprzywilejowane stanowisko we Wszechświecie. Obecnie, wskutek wzrastającego wpływu wynalazczości i uspołecznienia, zaczyna podnosić głowę, już nie tyle utrwalony, co będący w ruchu, już nie jako ośrodek świata, lecz jako zryw w kierunku wzrastającego świata. Neo-antropocentryzm — ale już nie pozycji, tylko kierowania Ewolucją" [11].

Wróćmy jeszcze do trzeciego znaczenia „ewolucji", które wymieniła *W. E. P.* Ogranicza ono rozumienie tego terminu do określonego typu rozwoju, polegającego na stopniowych, drobnych przemianach. Przy takim ujęciu ewolucji staje się jednak uzasadnione pytanie, czy jest ona w ogóle zdolna do spowodowania pewnych zmian istotnych. Można przecież sądzić, że przemiana cech jednej kategorii nie ma, albo nawet nie może mieć wpływu na zmianę cech kategorii innej, zwłaszcza, gdy pierwsza obejmuje np. takie czy inne jakości,

---

9 *Rozwój pojęcia ewolucji*, tłum. cyt., s. 251.
10 *Op. cit.*, s. 309.
11 *Op. cit.*, s. 252. Por. także prolog do *Phénomène humain*.

podczas gdy druga wyznacza istotę takich czy innych jestestw. Mówiąc językiem arystotelesowskim: przemiany przypadłościowe nie są w stanie spowodować przemiany formy substancjalnej, przy czym, jeśli pamięta się, że w teorii Arystotelesa forma decyduje o przynależności danego indywiduum do określonego rodzaju i gatunku, nie można by mówić o możliwości ewolucyjnych przemian gatunkowych. Ewolucja, pojęta jako *transformizm* (w dosłownym rozumieniu tego terminu) byłaby wykluczona. Pozostaje oczywiście pytanie, czy transformacja nie mogłaby się dokonać drogą przemiany nagłej, rewolucyjnej, lub czy nie istnieją takie jakości, których zmiana z konieczności sięga do cech istotnych określonej substancji. Wydaje się jednak, że na te pytania wygodniej będzie odpowiedzieć przy założeniu, że wszystkie tego rodzaju przemiany, o ile spełniają nadto pozostałe warunki konieczne, podciąga się pod „ewolucję" w znaczeniu drugim. Tak też będziemy ją rozumieli w dalszym ciągu: jako c z a s o w y p r o c e s, wywołujący przemiany i s t o t n e, a zarazem takie, że to, co w ich wyniku powstaje, jest pod określonym względem d o s k o n a l s z e („wyższe") od tego, co było poprzednio. To jest tymczasowe określenie ramowe. Ale już w wyznaczonym przez nie zakresie rodzą się niełatwe problemy.

Istnieją kierunki filozoficzne, które wyjaśniają rzeczywistość w całkowitej zgodzie z ewolucjonistycznym sposobem jej widzenia, więcej, stanowią swoiste hipotezy metafizyczne, podbudowujące to widzenie i rozszerzające je na całokształt bytu. Jest jednak rzeczą bardzo znamienną, iż mimo niewątpliwych podobieństw i punktów wspólnych tych kierunków (czy metafizycznych hipotez) zachodzą między nimi także daleko idące różnice. Na czym one polegają? A przedtem: jaka jest ich geneza? Otóż wydaje się, że źródłem owych różnic jest wielość odpowiedzi na pytanie dotyczące stosunku procesu ewolucji do związku przyczynowego. Proces ewolucyjny odwołuje się do stosunku przyczynowego — ale w nim się nie wyczerpuje. Ewolucja wnosi nowy moment, który nie tylko nie jest implikowany przez „zwykłą" przyczynowość, ale, jak się zdaje, pozostaje z nią w sprzeczności: polega on na tym, że z „niższego" (pod jakimś względem) powstaje nie tylko nowe, ale (pod jakimś względem) ,,wyższe", a więc, że skutek jest doskonalszy od swej przyczyny. Tymczasem przekonanie, że *omnis agens agit sibi simile* oraz, że skutek nie może zawierać więcej doskonałości niż jego przyczyna, sięga znacznie głębiej, niż może się na pierwszy rzut oka wydawać i wcale nie ogranicza się do tych kręgów, które związane są w jakiś sposób ze scholastyką i arystotelizmem. Toteż, jeśli jakieś działanie (proces) dokonujące się w określonych warunkach doprowadza do pojawienia się czegoś, co różni się istotnie od tego, co do tej pory w warunkach tych powstawało jako, zdawało się, cał-

kowicie przez nie zdeterminowane, rodzi się pytanie o dostateczną rację takiego stanu rzeczy, a więc mówiąc po prostu, pytanie o istotną siłę napędową ewolucji. Ta właśnie sprawa jest tu najbardziej tajemnicza; różnorodne możliwości jej wyjaśnienia powodują powstawanie rozmaitych teorii ewolucjonistycznych. Mechanicyzm, witalizm, finalizm, organicyzm, holizm ... — oto najbardziej klasyczne spośród tych rozwiązań, dla których zagadnienie życia i ewolucji stanowią problem główny i w pewnym sensie jedyny [12]. Ale trzeba wymienić tu także takie kierunki, jak np. materializm dialektyczny, w których to samo zagadnienie jest rozwiązywane jako jeden ze szczególnych przypadków ogólnej teorii całości rzeczywistości. Wszystkie te rozwiązania godzą się milcząco, że sam opis warunków poprzedzających pojawienie się jakiejś nowej formy nie wystarcza dla całościowego wytłumaczenia jej genezy. Stąd odwoływanie się do przypadku — jak w materializmie mechanistycznym, do ukrytego celu, w którego kierunku zmierza rozwój życia — jak w finalizmie, do bliżej nie dającej się zdefiniować siły pierwotnej życia, jak na przykład trwanie z jego rozmaitymi napięciami w *Evolution créatrice* Bergsona — itp. Charakter tej zasady, od której oczekuje się ostatecznego wyjaśnienia przejścia z jednego stanu — niższego, do drugiego — wyższego, ujawnia się najbardziej jaskrawo wtedy, gdy spotykamy się z próbami wytłumaczenia już nie transformacji jednych form życia w inne, lecz samego pojawienia się życia na ziemi, a więc gdy wkraczamy na teren ewolucji rozciągniętej do najszerszych możliwych dziedzin rzeczywistości. O ile mi wiadomo, żadna z hipotez dotyczących tego fundamentalnego zagadnienia nie obyła się bez odwołania się — w jakimś miejscu argumentacji — do założeń ściśle filozoficznej, metafizycznej natury [13]. Nawet najdoskonalsza, bo najpełniej udokumentowana z dotychczasowych koncepcji na ten temat, mianowicie teoria A. I. Oparina, nie pozostaje w całości na gruncie ściśle przyrodniczym, lecz w momencie wyjaśniania przejścia od koacerwatów do indywidualnych systemów znajdujących się na bez porównania wyższym stopniu organizacji, pozwalającym mówić już o elementarnych formach życia — ucieka się do koncepcji dialektycznego skoku, bez którego wytłumaczenie tego przejścia nie byłoby możliwe [14]. Zwróćmy

[12] Bardzo instruktywny, oparty na tekstach wgląd w te rozmaite koncepcje umożliwia cytowana wyżej książka *Główne zagadnienia filozofii, t. III, Filozoficzne zagadnienia biologii,* pod red. A. Bednarczyka, Warszawa 1966, P.W.N.

[13] Krytyczny przegląd wielu tych teorii daje ks. K. Kłósak w pracy *Początek życia organicznego a zagadnienie istnienia Boga*, w: *W poszukiwaniu pierwszej przyczyny,* Warszawa 1955, Pax, t. I, s. 235 i nn.

[14] Ks. Kłósak pisze przy tej okazji: „Nie chcąc być źle zrozumianym zaznaczam, że przyrodnik, który założył istnienie wymienionego dynamizmu, nie potrzebuje na obecnym etapie naszego poznania przyrody niczego więcej dodawać dla wytłumaczenia genezy życia organicznego. Dlatego też takie ujęcie bioge-

wreszcie uwagę, że Teilhard de Chardin, chcąc na terenie swej fenomenologii zachować całkowitą niezależność od metafizycznych założeń, woli w opisie procesu ewolucyjnego mówić tylko o następstwie zjawisk, nie o ich istotnych, w szczególności przyczynowych powiązaniach: „Gdy w pochodzie ewolucji stało się możliwe sensowne określenie Człowieka, jedyną rzeczą, którą nowoczesna teoria Ewolucji głosi, jest to, że w przestrzenno-czasowej rzeczywistości Kosmosu to, co doskonalsze *następuje* po tym, co mniej doskonałe [15]. Ale, chcąc uzyskać pełniejsze wytłumaczenie rzeczywistości, i on porzuci ten minimalistyczny program i odwoła się do transcendentnych uwarunkowań ewolucji, które ostatecznie zamkną się w pojęciach Środowiska Bożego i Punktu Omega.

2. ARYSTOTELES

Dwa są powody, dla których decydujemy się rozpatrzeć sprawę możliwości takiego rozszerzenia arystotelesowskiego pojęcia zmiany, by objęło ono także zmianę w znaczeniu postępu ewolucyjnego. Pierwszy to po prostu ten, że teoria zmiany, tak, jak ją postawił i rozwinął Arystoteles wręcz prowokuje do podjęcia próby tego rodzaju interpretacji, przy czym dodatkowo gra rolę fakt, że sam Stagiryta łączył przecież w sobie geniusz filozofa z zainteresowaniami przyrodnika, przede wszystkim właśnie biologa. Drugi powód jest natury historyczno-porównawczej: chodzi o to, by na tle rozwiązania Arystotelesa wyraźniej można było ustawić ten sam problem w oparciu o założenia metafizyki Tomasza z Akwinu.

Najogólniej rzecz biorąc istnieją — wedle Arystotelesa — dwa rodzaje zmian: substancjalne i przypadłościowe. Pierwsza, to radykalna przemiana całości jakiegoś bytu, dotycząca jego czynników konstytucyjnych, a więc przede wszystkim formy. Druga dokonuje się w ramach różnych kategorii przypadłości, najważniejszymi z zachodzących tu zmian są zmiana jakości czyli alteracja, zmiana ilości — wzrastanie i pomniejszanie oraz zmiana miejsca, czyli ruch lokalny [16]. Zasadnicza różnica między obydwoma typami

---

nezy, jakie znajdujemy u Oparina, jest bez zarzutu z punktu widzenia przyrodniczego, powiedzmy dokładniej ze stanowiska współczesnej chemii, fizykochemii, biochemii czy biologii. To tylko filozof przyrody zauważy, że chciałby wiedzieć jeszcze coś więcej o genezie życia, by mógł powiedzieć, że naprawdę rozumie, jak mogło się dokonać spontaniczne i bezpośrednie przekształcenie się materii martwej w materię ożywioną". *Op. cit.*, s. 197.

[15] *Rozwój pojęcia ewolucji*, tłum. cyt., s. 251. Jeszcze jaśniej myśl tę wyraża Teilhard w przedmowie do *Fenomenu ludzkiego;* zob. przekład w „Znaku" 68—69, s. 212.

[16] Zob. *De generatione et corruptione*, I 316 a, 2—7 oraz 219 b, 31—230. Inny podział zmiany, biegnący niejako „w poprzek" powyższego, podaje Arystoteles w *Metafizyce*, 1067b—1068a.

zmian polega na tym, że przypadłości, zmieniając się, nie pociągają za sobą z konieczności wymiany substancjalnego podmiotu, który je podtrzymuje, podczas gdy w przemianie substancjalnej nie pozostaje nic w swej tożsamości, z wyjątkiem ostatecznego, pozbawionego jakiegokolwiek zdeterminowania podłoża — materii pierwszej. Przemiana substancjalna dokonać się może tylko na tej zasadzie, że nowy byt (substancja) powstaje w wyniku zniszczenia starego — *generatio* poprzedzona jest z konieczności przez *corruptio*, określony byt — przez określony niebyt, zaktualizowanie się czegoś — przez to, co w stosunku do tego właśnie pozostawało w stanie możności.

Najważniejszym problemem dotyczącym zmiany, pojętej jako powstawanie i ginięcie, jest dla Arystotelesa pytanie o jej przyczynę. Na początku II księgi *De generatione et corruptione* określa podstawowy warunek, jaki tu musi być spełniony: coś co powstaje i ginie jest takie, że może być i nie być, a więc nie należy ani do rzeczy, które z konieczności są, ani do takich, których z konieczności nie ma. Dziedzina tego, „co może być i nie być" utożsamia się z dziedziną przedmiotów materialnych. W ten sposób zostaje od razu określona jedna z czterech przyczyn powstawania i ginięcia: jego przyczyna m a t e r i a l n a. Przemiana substancjalna dotyczy zawsze czegoś określonego: czynnikiem określającym jest f o r m a — druga przyczyna, jaką tu trzeba uwzględnić, przy czym utożsamia się ona automatycznie z przyczyną c e l o w ą, jeśli bierzemy pod uwagę tę formę, ku której dana przemiana zmierza i w której ma się ostatecznie wypełnić. Pozostaje przyczyna ostatnia, ale najważniejsza — s p r a w c z a. Okazuje się, że trzeba jej szukać w szeregu poruszycieli, który prowadzi ostatecznie do poruszyciela nieruchomego, właściwego sprawcy wszelkich zmian. Ten pierwszy motor działa, zawdzięczając sobie samemu swą potęgę sprawczą [18]. Sam nieporuszony, porusza wszystko jako najwyższa kosmiczna atrakcja — cel wszelkiego dążenia [19]. O czterech przyczynach zmiany mówi Arystoteles bodaj najbardziej lapidarnie w XII księdze Metafizyki: „Zmienia się zawsze coś pod wpływem czegoś i w coś. Tym, przez co, jest najbliższy czynnik poruszający. To zaś, co podlega zmianie, to materia, a kres zmiany to forma" [20].

---

17 *De gen. et corr.*, 33 a, 33—335 b, 4. Trzeba pamiętać, że chodzi tu oczywiście o przyczyny w szerokim zrozumieniu tego słowa; tak je rozumiał Arystoteles, wyróżniający, jak wiadomo, cztery przyczyny: materialną, formalną, sprawczą i celową.

18 *De gen. et corr.* I 324 a 32-4.

19 Por. *Metafizyka*, ks. XII, r. 7, *passim*.

20 *Metafizyka*, ks. XII, r. 3, 1069 b, 35—1070 a, 3. Bardzo dobre zreferowanie arystotelesowskiej teorii zmiany (ruchu w szerszym znaczeniu tego słowa) znaleźć można w książce ks. M. J a w o r s k i e g o *Arystotelesowska i tomistyczna te-*

Czynnik poruszający przeprowadza więc zmieniającą się substancję z jednego stanu w drugi: z możności stania się czymś, do stania się tym w sposób aktualny. W tym punkcie arystotelesowskiej teorii mamy prawo postawić nasze zasadnicze pytanie: czy zmiana, o której tu mowa, może być taka, że w jej wyniku powstanie nowa forma, spełniająca równocześnie dwa warunki: pierwszy, że będzie gatunkowo i n n a od poprzedniej, drugi, że będzie od poprzedzającej ją d o s k o n a l s z a? Powiedzmy od razu: chociaż każdy z tych warunków, wzięty z osobna, możliwy jest do spełnienia, ich równoczesne urzeczywistnienie jest na gruncie metafizyki Arystotelesa wykluczone. Ale przyjrzyjmy się tej sprawie bliżej.

Przemiana jednych form w drugie dokonać się może na terenie analogicznym do dziedziny substancji, mianowicie wśród tzw. elementów czyli czterech „żywiołów". Arystoteles wykazuje, że powietrze może zmieniać się w ogień, ziemia w wodę, woda w powietrze itd. — choć w różnych przypadkach dokonuje się to na podstawie różnych praw — przy czym w wyniku przemiany tak radykalnie wymieniają się jakości, konstytuujące formy żywiołów, że nie zostaje „pod" nimi nic oprócz materii pierwszej. Podobnie, z pojawieniem się gatunkowo nowej formy substancjalnej (a właściwie całego zespołu takich form) spotykamy się zawsze w przypadku śmierci substancjalnego indywiduum. Oto ilustracja realizacji pierwszego warunku. Drugi warunek wydaje się jeszcze łatwiejszy do spełnienia. Zdarza się przecież, że to, co późniejsze, wyraźnie doskonalsze jest od wcześniejszego. Syn może być pod każdym względem lepszy od swojego ojca. A każdy człowiek, wzrastając, nie zmienia wprawdzie swej formy substancjalnej, ale niewątpliwie doskonali swą osobowość. Niestety, tu właśnie zawiera się ograniczenie. Rozwój bytu substancjalnego nie może dokonywać się w nieskończoność. W jakimś momencie czasu dochodzi on do swoistego *apogeum*, które oznacza kres wzrastania. Następuje pełna aktualizacja formy, dojście do *entelechii*, którą w warunkach naszego życia krótko tylko jesteśmy w stanie utrzymać — po czym zaczyna się nieuchronny regres. Realizacja entelechii dokonuje się w ramach dynamizmu samoistnej formy danego indywiduum, które może ją osiągnąć, lecz nigdy przekroczyć. Tylko zaś przekroczenie oznaczać by mogło przejście do czegoś gatunkowo innego. To samo prawo rządzi także w przypadku rodzenia się czegoś nowego *(generatio)*. Nowy byt, który powstaje, zdeterminowany jest całkowicie formą, a więc naturą konstytutywną rodzącego. Działacz naturalny, o którym mówiliśmy

---

oria przyczyny sprawczej na tle pojęcia bytu, Lublin 1958, rozdz. II, § 1: Treść pojęcia przyczyny sprawczej jako źródła ruchu u Arystotelesa, ss. 39—50. Do tej cennej pracy pozwalam sobie odesłać czytelnika w sprawie szczegółów teorii, którą mogłem tu zaledwie naszkicować.

poprzednio, nie działa bowiem z zewnątrz, lecz poprzez f o r m ę tego, co rodzi, i wraz z nią, oraz z materią pierwszą należy do natury — φύσις rzeczywistości materialnej. Nowy byt, jeśli powstaje w sposób naturalny (a tylko to nas tu obchodzi, abstrahujemy natomiast od powstawania czegoś czysto przypadłościwego lub powstawania przez sztukę), należy z konieczności do tego samego porządku co jego przyczyna. Jeśli jest indywidualną substancją, to swe zdeterminowanie substancjalno-gatunkowe zawdzięcza formie samoistnego bytu, działającemu równocześnie jako przyczyna sprawcza. Skoro zaś to działanie sprawcze dokonuje się tylko i wyłącznie poprzez określoną formę i określoną materię, nie może być mowy o powstaniu czegoś gatunkowo nowego. *Omnis agens agit sibi simile* jest tu nie dającym się podważyć aksjomatem, tak samo jak drugi aksjomat, że w skutku nie może zawierać się więcej doskonałości niż w przyczynie. W przypadku rozkładu *(destructio, corruptio)* ginie wprawdzie forma substancjalna umierającego czy niszczonego indywiduum, jednakże to, co w wyniku tego zniszczenia powstaje, nigdy nie jest doskonalsze od tego co było.

Zwróćmy wreszcie uwagę, że gdy mowa o przemianach żywiołów, to dokonują się one niejako w systemie zamkniętym, w którym, jeśli panuje w nim nawet określona hierarchia (najdoskonalszy jest ogień, po nim idzie powietrze, dalej woda, wreszcie ziemia), nie dokonuje się żaden postęp w kierunku wytworzenia jakiegoś zupełnie nowego elementu. Cztery żywioły ustalone są raz na zawsze, tak samo, jak raz na zawsze ustalone są wszystkie istniejące w świecie formy.

W systemie Arystotelesa, wedle którego przyczyna sprawcza, należąc najściślej do φύσις, działać musi immanentnie poprzez formę, i w którym równocześnie obowiązuje zasada głosząca niemożliwość wyższej doskonałości skutku od przyczyny, wykluczona być musi idea ewolucyjnego postępu, polegającego na powstawaniu coraz to doskonalszych form. Zasygnalizujmy od razu, że stać by się to natomiast mogło przy założeniu chociażby względnej transcendencji wyrażającej się w pewnej niezależności przyczyny sprawczej od determinacji formy.

3. TOMASZ Z AKWINU

Omnia per ipsum facta sunt: et sine ipso factum est nihil, quod factum est.

Oryginalność metafizycznych rozwiązań systemu Tomasza z Akwinu w stosunku do odpowiednich założeń metafizyki Arystotelesa jest tak niewątpliwa i na tyle znana, że bliższe jej rozpatrywanie

w tym miejscu można uznać za z pewnością zbędne [21]. Niech więc wystarczy zwrócenie uwagi na niektóre tylko punkty, jakie będą potrzebne w toku dalszych rozważań.

Przede wszystkim więc, inaczej niż Arystoteles, Tomasz z Akwinu przyjmuje, że tym, co w bycie jest najważniejsze i co ostatecznie go „dopełnia", nie jest forma substancjalna lecz akt istnienia. Słynne, często przytaczane w literaturze zdanie św. Tomasza głosi, że *ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus* [22]. Jako akt jest ono czymś — z istoty swej — dynamicznym. Jest warunkiem wszelkiego dziania się i działania a także ruchu i zmiany. *Operatio sequitur esse* — coś, co nie istniałoby realnie, nie mogłoby w żaden sposób oddziaływać na coś innego, nie mogłoby więc — oczywiście — wchodzić w jakiekolwiek związki przyczynowe. Ta teza brzmi niesłychanie banalnie, często okazuje się jednak, że właśnie dostrzeżenie banałów staje się najbardziej twórcze i płodne w filozoficznej refleksji. Dla charakterystyki aktu istnienia realnego ważne jest także to, że cechuje go radykalna jednostkowość: przysługuje on tylko i wyłącznie konkretowi, a raczej, dzięki swej indywidualności ostatecznie konstytuuje rzecz w jej niepowtarzalnej jedyności, nie może natomiast wiązać się z jakąkolwiek treścią ogólną. Wreszcie, istnienie jest w pierwszym rzędzie aktem substancji, dzięki czemu tylko ona zasługuje na miano bytu w pełnym znaczeniu tego słowa: *Ens dicitur quasi esse habens. Hoc autem solum est substantia quae subsistit* [23].

Pamiętając o tych najważniejszych założeniach metafizyki św. Tomasza, przyjrzyjmy się, jak w ich świetle przedstawiają się interesujące nas aspekty zmiany substancjalnej. Św. Tomasz mówi o tych sprawach w szeregu swoich pism, szczególnie wiele miejsca poświęca im w komentarzach do *Fizyki* i innych przyrodniczych dzieł Arystotelesa. Dla celów naszej analizy wybieramy jednak tekst inny: niewielkie *opusculum De quatuor oppositis,* w którym rozdział piąty, traktujący o możliwości przejścia od jednego ekstremu do drugiego w relacji przeciwieństwa, przedstawia w sposób nader zwarty tomistyczną koncepcję zmiany. Mówię tu celowo o koncepcji „tomistycznej" a nie „Tomaszowej", gdyż autentyczność *De quatuor oppositis* jest wątpliwa; nie ma to dla nas jednak większego zna-

---

[21] Jak wiadomo, do uświadomienia sobie tego kroku, który w rozwoju metafizyki uczynił św. Tomasz, przyczynił się przede wszystkim E. Gilson. Gdy chodzi o literaturę polską, to pracą podstawową jest tu *Struktura bytu* M. A. Krąpca. Dla naszych celów niezwykle instruktywna i ważna jest także cytowana już rozprawa ks. M. Jaworskiego, *Arystotelesowska i tomistyczna teoria przyczyny sprawczej.*

[22] *Summa theol.*, I 4, ad 3.

[23] *In Metaph.*, XII, 1, n. 2419.

czenia, albowiem dziełko to nie tylko wiernie przekazuje metafizyczną myśl Tomasza, ale i, jak się zdaje, niezwykle trafnie uwydatnia także jej swoisty, „egzystencjalny" charakter[24]. Cenne jest dla nas natomiast jeszcze dlatego, że opiera się w dużym stopniu na arystotelesowskim *De generatione et corruptione*, które stanowiło główną podstawę rozważań poprzedniego rozdziału.

De quatuor oppositis stwierdza, że przemiana *(transmutatio)* przeciwnych sobie, ale realnie istniejących ekstremów jest jedyną przemianą jaka może zaistnieć w wyniku działania czynników naturalnych. Przemiana tego rodzaju jest ruchem — *motus*, ten zaś wymaga zawsze jakiegoś podłoża i realności obu swych terminów: wcześniejszego i późniejszego; z tych powodów nie można mówić o przemianie czy ruchu np. między ekstremami sprzeczności, którymi są „czyste" istnienie i nicość, mogące stać się „przedmiotem" jedynie działania Bytu absolutnego.

Przeciwieństwa dotyczą w pierwszym rzędzie jakości. Wśród nich są takie, które, jako tak zwane *passiones*, wynikają bezpośrednio z substancjalnej istoty ciał naturalnych. Toteż, jeśli któraś z tych jakości ulega zniszczeniu, pociąga to za sobą zniszczenie samej substancji naturalnej. Jako podłoże tak pojętej alteracji pozostaje już tylko materia pierwsza, która przyjmuje teraz nową formę substancjalną z nowymi jakościami, emanującymi z jej istoty. Związek przemiany tych jakości z przemianą samego ciała naturalnego widoczny jest najwyraźniej w przypadku transmutacji żywiołów, z których każdy stanowi naturę (substancję) prostą.

Z innym typem przemiany spotykamy się przechodząc od ciał prostych do złożonych — *mixta*. Przemiana dotyczyć tu może bądź samych elementów, bądź też stosunków, w jakich w danym ciele one występują. W pierwszym przypadku dojść może do takiego łańcucha przemian, w wyniku których zachowany zostanie tylko element najbardziej w danym złożeniu zasadniczy. Wynika stąd, że przemiany proporcji elementów, decydujących o charakterze formalnym złożeń, nie muszą pociągać za sobą powstawania i ginięcia samych elementów. Tak nawet, gdy umiera ciało żywe, zachowane zostają odpowiednie elementy materialne wraz z przysługującymi im siłami (*virtutes*), rozwiązana natomiast zostaje właściwa proporcja między nimi, która decydowała o życiu i przynależności owego ciała do określonego gatunku.

Postawmy teraz pytanie bardziej zasadnicze: jaki jest stosunek

[24] Szczegółową analizę treści tego dziełka wraz z odpowiednimi badaniami porównawczymi usiłowałem przeprowadzić w pracy *Ontologiczna problematyka negacji w „De quatuor oppositis"*, która ma się ukazać w 8 n-rze „Studiów mediewistycznych".

terminów powstawania i ginięcia do metafizycznej struktury bytu, w szczególności do aktu i możności?

Jak widzieliśmy, Arystoteles przyjmował różne rodzaje zmian, wśród których specjalnie wyróżniona była zmiana substancjalna: dokonywała się ona nie na zasadzie przechodzenia przeciwieństwa w przeciwieństwo, lecz na zasadzie *generatio* — *corruptio*, u podstaw czego leżał stosunek sprzeczności. Jednakże wedle *De quatuor oppositis* sprzeczność w znaczeniu ścisłym zachodzi tylko między istnieniem i nicością, *esse* i *non esse*, ontyczne zaś przezwyciężenie negatywnego członu tego przeciwstawienia przynależy wyłącznie stwórczemu działaniu Boga. Toteż, jeśli *substantiae nihil est contrarium, secundum Philosophum*, wobec czego zmiana substancjalna nie może dokonywać się na zasadzie przeciwieństwa, lecz sprzeczności — to trzeba przyjąć, że *esse* i *non esse* są właściwymi terminami nie tylko dla działania Boga, ale i dla wszelkich działań naturalnych [25]. Godząc się na przesłanki, autor *De quatuor oppositis* nie przyjmuje w całości wniosku tej argumentacji. Działanie angażujące *esse absolutum* i *non esse absolutum* — istnienie i nicość, pozostawia Bogu. Jako podstawę działań naturalnych natomiast przyjmuje „sprzeczność rozwiązaną" (*contradictio per resolutionem*), zachodzącą między *esse hoc* a *non esse hoc* — a więc między istnieniem i nieistnieniem ograniczonym do określonego rodzaju i gatunku. Czy takie wyjście z trudności oznacza jednak równocześnie jej przezwyciężenie?

Byt substancjalny (oznaczmy go literą *A*) ulegający przemianie posiada jak gdyby dwa egzystencjalnie różne „piętra" w swej budowie. Z jednej strony jest on bytem w pełni „wykończonym", w szczególności posiadającym własne istnienie, aktualizujące jego istotę. Z drugiej strony, w ramach jego bytowego zasięgu znajduje się możność stania się czymś innym — innym bytem substancjalnym (oznaczmy go literą *B*), którym jednak w tej chwili jeszcze nie jest. Czyli: będąc czymś, tym oto, stać się może czymś innym. Ale, gdy do tego ostatecznie dojdzie, przestanie on być nie tylko w możności do tamtego. W pewnym momencie bowiem utraci także całość swej aktualności, która przysługiwała mu i która konstytuowała go w jego bytowości. A także: straci wszystkie inne ewentualne możliwości przemian, które mogłyby być warunkowane przez jego naturę. Jednym słowem: przestanie być sobą całkowicie, przestanie istnieć jako taki. Jego istnienie — *esse* nie „przejdzie" w żaden sposób do nowego bytu, jaki z niego powstanie, ten bowiem będzie posiadał własny akt istnienia , a *una res non potest habere simul duo diversa esse simpliciter* [26], nie przejdzie do nowego bytu

[25] *De quatuor oppositis*, V 617. Tekst cytuję wg wydania: S. Thomae Aquinatis, *Opuscula philosophica*, ed. R. M. Spiazzi, Roma-Taurini 1954, Marietti.

[26] j.w. V 618.

nawet jego materia pierwsza, gdyż musi być ona zawsze „pod" jakimś aktem, bez niego jest przecież *prope nihil*. Zresztą akt istnienia konstytuuje byt substancjalny w jego całości, a więc we wszystkich jego „czynnikach" — z materią pierwszą włącznie. Przypomnijmy także, że akt istnienia jest zawsze indywidualny. Substancjalny byt *B*, powstający na zasadzie *corruptio-generatio* z *A*, jest egzystencjalnie i esencjalnie czymś absolutnie nowym, jakkolwiek pozostaje w genetycznym związku z bytem *A* i bez jego przemiany nie mógłby zaistnieć.

Ale zwróćmy uwagę na jeszcze inną konsekwencję implikowaną przez przedstawioną tu koncepcję zmiany. Jeśli byt substancjalny *A* traci swoje aktualne istnienie, na miejsce którego powstaje nowy byt *B*, to rezultatem tej utraty jest — z punktu widzenia samego bytu *A* — czyste nie-istnienie, *nihil simpliciter*. Istnienie bytu *B* nie jest kontynuacją istnienia bytu *A*: w jakiejś fazie przemiany doszło do takiego momentu, w którym *corruptio* i *generatio* spięły się w jednym zdarzeniu, oznaczającym przekreślenie całości zasięgu bytowego *A*: jego możności (w stosunku do stania się *B*) przez jej aktualizację, jego aktualności — przez unicestwienie. Na miejsce *A* powstał byt *B*, ale jego istnienie nie jest już w żadnym razie istnieniem *A*. Ściślej: *A* zostało zastąpione niejako przez *B*, jednak dokonać się to mogło tylko pod tym warunkiem, że *A* „stało się" nicością. Bezpośrednia egzystencjalna kontynuacja *A* nie istnieje, gdyż *B* nie jest następstwem aktualności bytu *A*, lecz jest wynikiem aktualizacji jego potencjalności. Mówiąc paradoksalnie: „dalszym ciągiem" bytu *A* jako takiego jest tylko nicość...

Jeśli nasza interpretacja procesu powstawania i ginięcia jest słuszna, wynika z niej jeszcze jeden problem: problem genezy aktu egzystencjalnego, który „pojawia się", gdy powstaje nowy byt. Zwróćmy uwagę, że problem ten nie mógł wystąpić na gruncie założeń metafizycznych Arystotelesa, gdzie przemiana substancjalna dokonywała się zasadniczo między formami związanymi najściślej z „proporcjami" materialnych żywiołów, przy zachowaniu materii pierwszej jako permanentnego podłoża. Jednakże przy takiej koncepcji rzeczywistości, która przyjmuje nie formę lecz istnienie — *esse* jako ostateczny akt bytu, konstytuujący jako *maxime intimum et formale* całość konkretu w jego „przekroju", materia nie może zostać tym absolutnie wspólnym podłożem, które decydowałoby o „przenoszeniu" istnienia z jednego bytu w drugi. U Arystotelesa materia zależała od formy, ale tylko w aspekcie aktualizacji esencjalnej: współtworzyła z formą taki a nie inny byt substancjalny, jej istnienie nie zależało jednak ani od istnienia formy, ani od istnienia czegokolwiek innego, gdyż była odwieczna i w jakimś sensie „konieczna", tak samo jak „konieczne" były przynależne jej formy.

W koncepcji bytu, jaką niewątpliwie przyjmuje *De quatuor oppositis*, materia jest równie przygodna, jak forma. Zależność między nimi jest tu głębsza niż u Arystotelesa. Materia zawdzięcza formie (będącej „pod aktem istnienia") nie tylko aktualizację esencjalną, ale i to, że jest. I chociaż nadal pozostaje zasadą, czy może lepiej: warunkiem jednostkowienia bytu indywidualnego, to jednak o jego indywidualności decyduje już związany z formą akt istnienia [27]. Jednym słowem, będąc czystą możnością nie posiadającą absolutnie niczego z siebie, nie może też odegrać żadnej roli w „przenoszeniu" czy „powstawaniu" istnienia.

Ale czynnikiem „przenoszącym" istnienie nie może być także forma, skoro właśnie ona podlega w *corruptio-generatio* radykalnej przemianie — i ginie, by na jej miejsce mogła powstać nowa. Czyż ostatecznie więc nie należałoby przyjąć, że w każdej zmianie substancjalnej ingeruje bezpośrednio Bóg, stwarzając nowe istnienie na miejsce tego, które uległo w *corruptio* unicestwieniu? Czyż, wobec tego, taka koncepcja przemiany substancjalnej nie zakłada swego rodzaju okazjonalizmu, wedle którego Bóg musi nieustannie interweniować przy każdej najdrobniejszej nawet zmianie, gdyż ostatecznie nie wiadomo, kiedy jedno się w jakimś momencie kończy — a inne zaczyna?

De quatuor oppositis stawia ten problem, gdy mówi o stwarzaniu człowieka, w szczególności duszy ludzkiej [28]. Tutaj jest oczywiste, że indywidualna dusza nie jest przekazywana człowiekowi przez człowieka (w ten sposób Jan rodziłby takiego samego Jana, a Piotr Piotra), a jako duchowa nie może też pochodzić ze „zwykłych" sił materialnej natury. A więc, przynajmniej gdy chodzi o rodzenie człowieka, odpowiedź na nasze pytanie jest pozytywna: każda dusza ludzka powstaje w wyniku indywidualnej ingerencji Boga, przy każdych narodzinach dokonuje się stwarzanie. W innych przypadkach stwarzanie jest s u p o n o w a n e: *creatio supponitur*. Co to jednak znaczy? Dotykamy tu centralnych zagadnień metafizyki tomistycznej: problemu przyczynowości i partycypacji. Jak się wydaje, tylko przy założeniu nieustannego działania Boga w stworzeniu, da się rozwiązać postawione przez nas pytanie. *Operatio sequitur esse*, wszystko więc działa o tyle, o ile istnieje, istnieje zaś

---

[27] Wyraźnie to mówi św. Tomasz: Unumquodque secundum idem habet esse et individuationem. *Qauest. disp. De anima*, qu. un. 1 ad 1

[28] Si vero consideramus terminus ad quem (*scil.* in creatione), qui est esse ad quod terminatur creatio; anima autem humanae in principio sui non acquiritur esse, sed homini, sicut docet Avicenna; ipsa proprie non dicit creata. Sed hoc idem esse animae est corpori communicatum: quod non reperitur in aliis formis. Et ideo creatio in generatione hominis miscetur. In aliis autem operibus naturae vel artis creatio tantum supponitur, in quibus omnino materia in essentiia sua non efficitur, sed compositum per transmutationem materiae. V 598.

o tyle — i o tyle także „zaczyna istnieć” pod jakimkolwiek względem — o ile partycypuje w *Esse absolutum*. Pamiętając, że dla autora *De quatuor oppositis* stwarzanie odnosi się do istnienia rzeczy stworzonej (*creatio... terminat respectum per se ad ipsum esse rei creatae* [29]) możemy przyjąć z pewnością, że wyrażenie: *creatio supponitur* oznacza po prostu partycypację wszystkich stworzeń w istnieniu Boga, który — z drugiej strony — nieustannie działa w świecie. Stworzenie ma w sobie „moc” rozwiązania proporcji swych elementów — przejawia więc zdolność idącą w kierunku *corruptio* i *annihilatio*, nie ma natomiast mocy utrzymania się w istnieniu [30]. Podane tu rozwiązanie nie oznacza „okazjonalizmu” w sensie nieustannej interakcji Boga, oznacza jednak jego stałe działanie „podtrzymujące” rzeczywistość stworzoną w istnieniu. Tylko w oparciu o tego rodzaju działanie można wytłumaczyć ten niewątpliwie tajemniczy „przeskok” dokonujący się w momencie zgnięcia jednego i powstania drugiego: przerwanie istnienia nie może być niczym innym, jak tylko unicestwieniem całości indywidualnego bytu, podczas gdy pojawienie się nowego istnienia musi dokonać się *ex nihilo* — z „nicości” istnienia poprzedniego [31].

W tym właśnie miejscu widzę możliwość metafizycznego wytłumaczenia teorii ewolucji — zaproponowania jeszcze jednej, ściśle metafizycznej odpowiedzi na pytanie o ostateczną siłę napędową ewolucyjnego procesu. Na pierwszy rzut oka wydawać się może dziwne, że usiłuję związać go z powstawaniem i ginięciem, a nie tylko z powstawaniem, czy, ściślej, rodzeniem — *generatio*. Proces ewolucji oznacza jednak łańcuch nieustannych przemian poszczególnych indywiduów, z których każdy może zostać skazany — w jakimś momencie — na utratę swej tożsamości. Szereg drobnych,

---

29 V 596.

30 V 616.

31 Zarysowana przez nas interpretacja procesu *generatio-corruptio* możliwa jest tylko na gruncie substancjalnego pluralizmu. W monistycznej wizji świata przemiana substancjalna byłaby niemożliwa, konsekwentny monizm zakłada bowiem nie tylko jedność, ale i tożsamość całości substancji — rzeczywistości, tożsamość, która zachowana jest nawet przy ewentualnym dynamicznym charakterze tej substancji. Zmiany, jakie wówczas zachodzą, są w gruncie rzeczy alteracją jakości. Jednakże pluralizm, leżący u podstaw referowanych tu koncepcji nie może być pluralizmem izolacjonistycznym, nie dopuszczającym — jak w monadologii Leibniza — wzajemnego oddziaływania między bytami. Jest to pluralizm, który domaga się czegoś, co byłoby proporcjonalnie wspólne wszystkim bytom, a co pozwalałoby orzekać o nich nie w sposób absolutnie jednoznaczny, ani radykalnie wieloznaczny, lecz analogiczny. Wydaje się, że w fizyce i — częściowo przynajmniej — metafizyce Arystotelesa tym czynnikiem wspólnym była ostatecznie materia czy natura rzeczywistości materialnej — φύσις. W *De quatuor oppositis*, tak samo jak u Tomasza, jest nim istnienie, w którym poszczególne byty proporcjonalnie partycypują.

prawdopodobnie nieuchwytnych empirycznie zmian, dokonywać się może bez naruszenia tożsamości takiego czy innego osobnika, gdy jednak dotknie jego natury konstytutywnej, jego istoty, wówczas natychmiast dokona się *corruptio-generatio:* na miejsce dawnego powstanie nowe indywiduum, choćby wszystkie rzucające się w oczy cechy pozostały pozornie (tylko pozornie!) te same. Wygląda to prawie tak samo jak wówczas, gdy „przeskok" dokonuje się nie w ramach rozwoju pozornie jednego indywiduum, ale w momencie naturalnego zrodzenia jednego przez drugie. Rodzące nie ulega wprawdzie wówczas zniszczeniu, niemniej zachowana jest leżąca ostatecznie u podstaw *corruptio-generatio* zasada, że nowe (zrodzone) powstaje w jakimś sensie *ex nihilo:* jest przecież nowe a nie-stare, drugie — a nie-to-samo, co pierwsze. Rodzącemu zawdzięcza w gruncie rzeczy to, co w nim „stare"; to co w nim egzystencjalnie, ale i esencjalnie nowe, to, co konstytuuje jego indywidualność i niepowtarzalność powstaje *ex nihilo,* choćby owo *nihil* nie musiało być „wynikiem" unicestwienia, usunięcia (*corruptio*) czegoś innego. Wydaje się, że dopiero przy takim postawieniu sprawy staje się zrozumiałe twierdzenie św. Tomasza, że człowiek powstaje z nie-bytu człowieka: ... *si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo* [32].

Jeśli zgodzimy się na uznanie tego tajemniczego faktu powstawania *ex nihilo* w każdym przypadku, gdy spotykamy się z czymś istotnie nowym, musimy zgodzić się także na to, że fakt ten ma swoją dostateczną rację. Szukać zaś jej musimy przede wszystkim w tych przypadkach, gdy „nowe" jest pod jakimś względem doskonalsze od warunkującego je „starego". A tak dzieje się przecież w przypadku ewolucji.

Przyjmując nienaruszalność zasady, iż skutek nie może zawierać więcej doskonałości aniżeli jego przyczyna, nie możemy racji określonej doskonałości „nowego" (zrodzonego) szukać w „starym" (rodzącym), albowiem ono właśnie doskonałości tej nie posiada. Racją może być więc jedynie jakaś przyczyna transcendentna. A skoro doskonałość, którą spostrzegamy, rzeczywiście j e s t, racja ta musi być także przyczyną samego faktu jej zaistnienia. Krok w kierunku dostrzeżenia poprzez nią o s t a t e c z n e j racji istnienia stanowi już zwykłą konsekwencję [33].

---

[32] *Summa theol.* I, 45 1c.

[33] Zwróćmy jeszcze uwagę na konsekwencje, jakie przedstawiona tu koncepcja ma dla ogólnej teorii przyczynowości. Jeśli ją przyjąć, trzeba się równocześnie zgodzić, że przyczyną sprawczą *sensu stricto* jest tylko Bóg, natomiast wszystkie czynniki „naturalne" stanowią jedynie zespół warunków koniecznych wprawdzie, lecz nie wystarczających dla powstania czegoś istotnie nowego. Ponadto trzeba się zgodzić, że jeśli „nowe" dotyczy nie tylko samego faktu zaistnienia, ale i istotowego wyposażenia bytu (a tak właśnie ma się sprawa przy powstaniu

Tak więc, u podstaw ewentualnej tomistycznej metafizyki ewolucji znaleźć się musi teza o s t w ó r c z y m charakterze istnienia. Czyli: teza o zbliżeniu, jeśli nie utożsamieniu aktów *creatio* i *conservatio*. Czy jednak znajdujemy podstawy dla takiej koncepcji w tekstach samego Tomasza?

Zwróćmy przede wszystkim uwagę, że zarówno stwarzanie, jak i utrzymywanie, dotyczy bezpośrednio istnienia rzeczy. Powołanie świata do bytu polegało na tym, że Bóg udzielił mu czegoś ze swej własnej bytowości — bytu a n a l o g i c z n e g o do swego własnego. To chyba dlatego św. Tomasz, mówiąc o stwarzaniu przez Boga, posługuje się często terminem *emanatio: creatio quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil*. Nie jest to sprzeczne z tezą o powstawaniu świata z niczego, choć byłoby zuchwalstwem twierdzić, że połączenie tych dwóch twierdzeń nie zawiera dla nas niewyjaśnionej, głębokiej tajemnicy. Świat nie jest Bogiem, ale od Boga pochodzi. Świat pochodzi od Boga, ale nie na zasadzie r o d z e n i a natury przez naturę, to bowiem pociągałoby za sobą utożsamienie się świata z Bogiem, lecz na zasadzie u d z i e l a n i a bytu. To właśnie stwierdzać ma zdanie, głoszące iż *creatio* — czyli udzielanie istnienia przez Boga — dokonało się *ex nihilo* — czyli nie było udzieleniem istnienia t o ż s a m e g o z istnieniem samego Boga. Nietożsamość oznacza różność, pojęcie tego, co radykalnie różne wobec Bytu absolutnego, oznaczać może tylko i wyłącznie nicość. Zasada metafizycznej sprzeczności znajduje tu swoje najwłaściwsze i najpełniejsze odniesienie [34].

Udzielenie istnienia, które jednak nie jest istnieniem samego Bytu absolutnego, powoduje, że nie utożsamia się ono z bytem stworzeń, lecz im p r z y s ł u g u j e. Udzielone przez Boga jest przez stworzenie p r z y j m o w a n e. Rzeczy stworzone istnieją tylko pod tym właśnie warunkiem, że nieustannie przyjmują istnienie, inaczej — że w nim uczestniczą [35]. Ich byt zakłada u t r z y m y w a n i e ich w istnieniu. To właśnie oznacza słowo *conservatio*.

Przyzwyczajeni do czasowego charakteru zjawisk skłonni jesteśmy sądzić, że utrzymywanie w istnieniu jest bądź to aktem różnym czasowo od aktu samego powołania do bytu — czyli stwarzania, bądź też że dokonuje się na zasadzie nieustannej ingerencji drogą ponawiania coraz to innych aktów stwórczych. Jeżeli *conservatio*

czegoś, co jest doskonalsze od tego, co było przedtem), to Bóg stwarza każdorazowo *ex nihilo* istotowy, substancjalny zrąb każdego indywiduum, a więc że bezpośrednio od Boga pochodzi to, co w bycie jest jego najbardziej własne. Teza, rezerwowana przedtem wyłącznie dla duszy ludzkiej rozszerzona zostaje na całość dziedziny tego, co powstaje.

[34] Por. na ten temat *De quatuor oppositis*, rozdz. I i IV — *passim*.

[35] Potentia creaturae ad essendum est receptiva tantum; sed potentia activa est ipsius Dei, a quo est influxus essendi. *Summa theol.* I 104, 4 ad 2.

ma być zbliżone do *creatio*, to wyobrażamy sobie od razu, że siedem biblijnych „dni" stwarzania rozciągnąć by trzeba na całą przeszłość i przyszłość świata, podzielić je na godziny, minuty i ułamki sekund, by tym sposobem zapewnić jego trwanie. Takie wyobrażenie nie jest, być może, całkiem pozbawione sensu, jeśli patrzymy na rzeczywistość w perspektywie wyznaczonej naturalnym biegiem świata. Gdy jednak wykonamy ten nie dający się do końca doprowadzić wysiłek, by spojrzeć na tę samą rzeczywistość z drugiej strony — w aspekcie Bytu, do którego istoty należy istnienie konieczne, pozaczasowe — wieczne, wtedy możemy zrozumieć, że *conservatio* nie musi, a nawet wręcz nie może oznaczać mnogości aktów, że — dalej — nie musi różnić się od pojęcia samego aktu stwarzania, lecz że oznacza to samo, co ono, choć z naszego punktu widzenia przejawia się w innym nieco aspekcie. „Utrzymywanie" rzeczy przez Boga nie spełnia się drogą jakiegoś nowego działania, lecz poprzez kontynuację działania dającego istnienie, które dokonuje się poza ruchem i czasem: *Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem; sed per continuationem actionis qua dat esse, quae quidem actio est sine motu et tempore* — stwierdza wyraźnie św. Tomasz [36]. Działanie nadające istnienie jest stwarzaniem.

Postawmy „kropkę nad i": *Jeśli utrzymywanie świata w istnieniu dokonuje się poprzez ten sam akt, który to istnienie stworzył, nic nie stoi na przeszkodzie by przyjąć twórczy charakter tego istnienia.* Ewolucja t w ó r c z a jest w gruncie rzeczy — metafizycznie rzecz biorąc — ewolucją s t w ó r c z ą. Gdy św. Tomasz rozwijał teorię *generatio et corruptio* brał pod uwagę — idąc za Arystotelesem — te przede wszystkim przypadki, w których *generatio* oznaczało powstawanie bytu mniej doskonałego od tego, który uległ zniszczeniu. To było zgodne z czysto „naturalistycznym" traktowaniem zasady o niemożliwości większej doskonałości skutku od przyczyny. Przyjmując twórczy charakter istnienia, przysługującego indywidualnym bytom substancjalnym — ani nie przekreślamy, ani nie omijamy tej zasady, ustawiamy ją tylko na gruncie ściśle metafizycznym. Metafizyczna groza, jakiej doświadczamy stając w obliczu śmierci — przerwania istnienia, winna towarzyszyć nam także wtedy, gdy stykamy się z powstaniem czegoś nowego. Narodzenie nie jest faktem mniej tajemniczym aniżeli śmierć. Rzeczy substancjalnie nowe powstają w wyniku przemian, u których podstaw leży ostatecznie uczestnictwo w dynamicznym, stwórczym istnieniu. Procesy naturalne są warunkiem koniecznym, lecz nie wystarczającym tych przemian. Ich przyczyną sprawczą jest więc ostatecznie Bóg, który działa nie jak budowniczy, nie troszczący się dalej o swe dzieło, lecz jak słońce przenikające przeźroczystość

---

[36] *Summa theol.*, I 104, 1 ad 4.

powietrza: *Tamen ad hoc quod creaturae subsistant, oportet quod Deus semper in eis operatur, ut Augustinus dicit, non per modum quo domus fit ab artifice, cum actione cessante adhuc maneat; sed per modum quo illuminatio aeris est a sole* ... [37]. By zaś rozproszyć wszelkie nieporozumienia dodajmy, że działanie Boga nie ogranicza się bynajmniej do takich czy innych ogólnych praw natury, lecz dotyczy także szczegółowych procesów i zdarzeń. Na trudność, że skoro Bóg jest powszechną przyczyną (*universalis causa*) wszystkiego nie może wytwarzać form szczegółowych bezpośrednio, lecz tylko za pośrednictwem szczegółowego działacza naturalnego, św. Tomasz odpowiada, że byłoby tak, gdyby Bóg musiał działać wedle konieczności natury. Skoro jednak działa poprzez wolę i intelekt, dzięki któremu rozpoznaje nie tylko uniwersalne ale i szczegółowe własności wszystkich form (tzn. bytów), może — wobec tego — „wdrażać" taką czy inną formę bezpośrednio materii: *potest determinate hanc vel illam formam materiae imprimere* [38].

Tekst ten nie powinien nam sugerować, że takie działanie Boga, pozwalające, jak się zdaje, na przyjęcie bez żadnych zastrzeżeń możliwości tego, co interpretujemy jako proces ewolucji, jest czymś nadzwyczajnym. Nie utożsamiajmy „natury" ze „zwyczajnością". To, co się w niej dzieje jest z metafizycznego punktu widzenia tak samo nadzwyczajne, jak i jakaś ingerencja poza- czy ponadnaturalna. Jedno i drugie odwołuje się do tego samego egzystencjalnego źródła.

W świetle tego, cośmy do tej pory powiedzieli, spójrzmy na pytanie jednego z ojców ewolucjonizmu — J. B. Lamarcka, pytanie, które wydawało się tak niepokojące dla metafizyki: „A zatem, jeśli odkrywam, że przyroda sama dokonuje tych wszystkich cudów ... czyż nie powinienem widzieć w tej sile przyrody, tj. w porządku rzeczy istniejących, urzeczywistnienia woli jej najwyższego Twórcy, który mógł zechcieć, by przyroda miała tę zdolność? Czyż mniej będę podziwiał wielkość tej pierwszej przyczyny wszechrzeczy, jeśli podobało się jej aby tak się sprawy miały, niż gdyby tyluż aktami swej woli zajmowała się ustawicznie jeszcze szczegółami wszystkich oddzielnych aktów twórczych, wszystkimi odmianami, całym rozwojem i udoskonaleniem, wszystkimi aktami niszczenia i odnawiania, słowem: wszystkimi zmianami, które zachodzą powszechnie we wszystkim, co istnieje?" [39]

Wypadnie chyba odpowiedzieć, że metafizycznie rzecz biorąc

---

[37] *De veritate*, q. 5, a 2, ad 6; por. także *Summa Theol. I, 104, 2.*

[38] *Summa theol.* I, 105, 1, 1, ad 1.

[39] J. B. Lamarck, *Filozofia zoologii*, rozdz. III, cyt. wg przekładu K. Zaćwilichowskiej, w: *Teoria ewolucji w wypisach* pod red. K. Petrusewicza, Warszawa 1959, s. 35.

poniekąd jest tak i tak. Wolno nam przypuszczać, że Bogu podobało się, by w przyrodzie „tak się sprawy miały", ale musimy także zgodzić się na to, że to Jego ustanowienie nie wypełnia się bez Jego dalszej ingerencji, choć nie dokonuje się ona drogą spełniania „oddzielnych aktów twórczych". Metafizyk nie ma prawa ingerować w czysto przyrodniczą interpretację faktów, jego obowiązkiem jest jednak poszukiwanie ostatecznych racji, wobec których określone teorie przyrodnicze stają się także m e t a f i z y c z n i e uzasadnione, czy przynajmniej możliwe. Wydaje się, że na gruncie naszej propozycji, odwołującej się ostatecznie do utożsamienia *creatio* i *conservatio*, zawartą w pytaniu Lamarcka alternatywę wolno, przy pewnych uściśleniach, zamienić — odpowiadając — w koniunkcję.

4. TEILHARD DE CHARDIN

In ipso enim vivimus, et movemur, et sumus.

Chcąc jak najtrafniej określić sposób działania Boga w świecie, Tomasz z Akwinu poczuł się zmuszony skapitulować przed tajemnicą i uciec się do metafory: Bóg działa w świecie tak, jak słońce, które przenika i napełnia swym światłem przezroczystość powietrza. Wydaje mi się, że ta metafora św. Tomasza może stanowić także klucz do pojęcia, którym — w analogicznym kontekście — posłużył się Teilhard de Chardin: pojęcia Środowiska Bożego.

„Wystarczyło nam nieznacznie przekroczyć sferę zewnętrznych pozorów, by wszędzie wokół nas, na lewo i na prawo, poza nami i przed nami, popod i ponad nami, pojawił się i wszystko przeniknął pierwiastek boski. Nie tylko przed nami ale i obok nas objawiła się Boża Obecność. Rozprzestrzeniła się ona wszędzie i tak nas otoczyła, tak głęboko przeniknęła, że nie pozostaje nam już nawet miejsca by paść przed Nią na kolana. Dzięki wszystkim bez wyjątku stworzonym bytom pierwiastek boski oblega nas, przenika i urabia. Sądzimy, że jest on daleki, niedostępny, a tymczasem żyjemy zanurzeni w jego gorących sferach. *In eo vivimus...*" [40]

Czyż Boża Obecność, a więc obecność Tego, który jest *Ipsum Esse*, przejawiać się może inaczej, jak poprzez stwórcze i podtrzymujące istnienie? Nie bójmy się utożsamić Boga Tomasza z Akwinu z Bogiem Teilharda de Chardin. *Teksty Teilharda napełnią się wówczas — może nawet wbrew jego woli — najbardziej autentyczną metafizyką, która wypełni brakujące ogniwo między jego „fenomenologią" a jego mistyką* [41]. Nie możemy tu sprawdzić tej myśli

[40] *Środowisko Boże*, przełożyła Wanda Sukiennicka, Warszawa 1964, Pax, s. 89.

[41] Na brak tego ogniwa zwracałem m. in. uwagę w artykule *Na marginesie „Człowieka" Teilharda de Chardin*, „Znak" nr 113 (1965).

w oparciu o analizę wszystkich tekstów jakie wchodziłyby tu w rachubę. Ale przynajmniej niektóre, pochodzące zwłaszcza z *Le Milieu Divin*, trzeba koniecznie ukazać w próbie nowego ich odczytania. Niechaj ujawnią jeszcze jeden wymiar zawartej w nich treści, który nie powinien zostać przeoczony.

Oto słowa, charakteryzujące atrybuty Środowiska Bożego: „Rozległe i niezmierzone jak migotliwy tłum stworzeń podtrzymywanych przez nie i obdarzanych życiem, zachowuje ono jednocześnie realną transcendentność, która mu pozwala wprowadzić elementy świata do swej zwycięskiej, osobowej jedności, nie umniejszając ich zróżnicowania"[42]. Czyż zdanie to nie syntetyzuje tego wszystkiego, co powiedzieliśmy poprzednio interpretując teksty św. Tomasza? Podtrzymywanie w istnieniu i obdarzanie życiem to przecież nic innego, jak jednorodne działanie Przyczyny, odgadywane z naszego punktu widzenia w terminach *conservatio* i *creatio*. Przyczyna istnienia udziela się stwórczo światu — a równocześnie pozostaje wobec niego transcendentna, przekraczając zarówno jego czasowo-przestrzenny wymiar, jak i jego sposób istnienia. Niemniej, skoro dzięki niej właśnie świat w ogóle jest, wchodzi ona, poprzez akt istnienia, w to, co najgłębsze, najbardziej wewnętrzne i intymne w każdej rzeczy: *esse autem est illud quod est magis intimum cuiuslibet rei, et quod profundius omnibus inest* ...[43] mówi św. Tomasz. W tym samym zupełnie duchu wolno nam czytać słowa Teilharda: „Nie można rozpatrywać natury czy działania żadnej ze stworzonych rzeczywistości inaczej, jak jedynie pod tym kątem widzenia, że w tym, co jest w nich najbardziej wewnętrzne i najbardziej realne, odkrywa się jedna i ta sama rzeczywistość — tak jak słońce odbija się w cząsteczkach stłuczonego lustra — jedyna pod pozorami wielości, nieuchwytna pod pozorami bliskości, duchowa pod pozorami materialności"[44]. Pamiętając zaś o indywidualnym charakterze aktu istnienia, dzięki któremu zagwarantowany jest autentyczny pluralizm rzeczywistości, przeczytajmy jeszcze i te zdania, które same z siebie stanowią także pozytywną obronę Teilharda przed zarzutem panteizmu i monizmu: „... nasz Bóg doprowadza do ostatecznych granic zróżnicowanie stworzeń, które ześrodkowuje w sobie. W kulminacyjnym punkcie zjednoczenia się z Bogiem, wybrani znajdują w Nim ostateczne dopełnienie swej indywidualnej osobowości"[45]. „...Rzeczy przeobrażają się, lecz od wewnątrz. Skąpane są od wewnątrz w świetle, lecz w tym rozżarzeniu się zachowują, więcej: podciągają wzwyż swoje najbardziej

[42] *Środowisko Boże*, s. 90, podkr. moje — W. S.

[43] *Summa theol.*, I, 8, 1 ad 4.

[44] *Środowisko Boże*, s. 91, podkr. moje.

[45] j. w., s. 94.

istotne właściwości. Nie możemy inaczej zatracić się w Bogu, jak przez przedłużenie najbardziej indywidualnych determinacji bytów — oto prawdziwa reguła, według której zawsze można odróżnić prawdziwą mistykę od fałszywej" [46].

Byłoby oczywiście błędem sądzić, że pojęcie Środowiska Bożego da się wyczerpać całkowicie w pojęciu *esse*. Tylko w samym Bogu *Esse* i wszystkie doskonałości utożsamiają się w jedności Jego Bytu. Od strony naszej rzeczywistości zmuszeni jesteśmy posługiwać się wieloma nazwami, odpowiadającymi szczegółowym aspektom w których zarówno Jedność Boga, jak i różnorodność stworzenia jawi się naszemu poznaniu. W wizji Teilharda de Chardin ta różnorodność świata, konstytuująca się w nieustannym procesie jego rozwoju, odgrywa naczelną, pierwszoplanową rolę. Chodzi jednak o to, by u jej podstaw dostrzegać to, co on sam określił jako najbardziej wewnętrzne i najbardziej ostateczne, a co w realnej rzeczywistości może być tylko jej istnieniem. „W Środowisku Bożym wszystkie elementy świata stykają się ze sobą za pośrednictwem tego, co w nich najbardziej wewnętrzne i najbardziej ostateczne" [47].

Rola Środowiska Bożego widoczna jest szczególnie w procesie kosmicznej ewolucji. Teilhard de Chardin z wnikliwością i pasją przyrodnika wykrywał i formułował jej prawa. Ale jak nikt inny zdawał sobie sprawę, że prawa te, wyrażane przy pomocy takich pojęć, jak nieustanne „uwewnętrznianie" się, zwijanie i organizowanie coraz wyższej złożoności [48], nie wystarczają dla pełnego wytłumaczenia siły napędowej ewolucji. Poza wszystkimi warunkami, na które, jako na fakty wskazywać może przyrodnik i które potrafi wytłumaczyć konstruując takie czy inne hipotezy — trzeba przyjąć warunek nadzwyczajny: szczególną „atmosferę kosmiczną", kulminującą w „Punkcie Omega", który „porusza, jednoczy i scala ewolucję" [49].

Nie możemy tu dłużej zatrzymywać się nad całością tej sprawy, wypada jednak podkreślić ten punkt, który wydaje się tu najważniejszy: teleologiczny i teocentryczny charakter ewolucji. „... Szukając Boga po omacku poznajemy Go wszędzie pod postacią wszechogarniającego Środowiska tylko dlatego, że jest on najwyższym punktem, w którym zbiegają się wszystkie rzeczywistości" [50]. „Bóg — właśnie dlatego, że jest nieskończoną głębią i najwyższym punktem — jest nieskończenie bliski i rozprzestrzenia się wszędzie.

---

[46] j. w., s. 96—7.

[47] j. w., s. 92.

[48] zob. przede wszystkim *Le Phénomène humain* oraz *Człowiek (Le groupe zoologique humain)*, a także *Miejsce człowieka we wszechświecie*, „Znak" 68—69.

[49] *Człowiek*, w tomie: *Środowisko Boże, Człowiek*, Warszawa 1964, s. 268.

[50] *Środowisko Boże*, s. 91.

Właśnie dlatego, że stanowi centrum, zajmuje całą sferę" [51]. Sformułowania te są znów całkowicie zgodne z tomistycznymi tezami o transcendencji osobowego Boga oraz o udzielaniu jego istnienia wszelkiemu stworzeniu.

Ostatnim krokiem, jaki stawia Teilhard de Chardin, jest — jak wiadomo — skonkretyzowanie teocentryzmu ewolucji kosmicznej jako Chrystocentryzmu. „Przyciągająca moc Środowiska Bożego zawdzięcza ostatecznie całą swą konkretną siłę połączeniu natury boskiej i ludzkiej, które ujawniło się w Epifanii Jezusa. Jeśli się odrzuci historyczną rzeczywistość Chrystusa, wówczas urzekająca Wszechobecność Boża stanie się podobna do wszystkich innych rojeń metafizycznych: niepewna, niejasna, umowna, nie podlegająca kontroli doświadczenia rozstrzygającej dla naszych umysłów, nie wskazująca kierunków moralnych które mogłyby nas obowiązywać w życiu" [52].

Poprzestańmy już na tym cytacie. Konsekwencje tych koncepcji Teilharda, które zaledwie naszkicowaliśmy tutaj, wiodą teraz dalej ku rejonom moralności i mistyki. Chodzi teraz jeszcze tylko o to, by dostrzec że i one znaleźć mogą u Teilharda — przy odpowiedniej interpretacji jego pism — jak najbardziej właściwą i autentyczną metafizyczną podbudowę.

Władysław Stróżewski

---

[51] j. w., s. 92.
[52] j. w., s. 95.

BERNHARD WELTE

GRANICA JAKO TAJEMNICA BOSKA

Zagadnienie granicy pojawia się w życiu nauki na różny sposób i w rozmaitych aspektach.

Przede wszystkim trzeba się zastanowić nad tym, czym w ogóle jest granica, co oznacza w życiu nauki i w świecie zjawisk, które są przedmiotem nauki.

Spróbujemy przeprowadzić te badania na trzech stopniach. Najpierw trzeba się rozpatrzeć w zakresie danej nauki, co pozwoli nam poznać, gdzie w niej przebiegają granice. Na podstawie tego, i głębiej jeszcze badając, spróbujemy dojrzeć istotę granicy. Wreszcie u skraju poznawalności odważymy się na próbę zrozumienia sensu granicy w ogóle, w oparciu o jej źródła.

I

Byłoby rzeczą prawie banalną twierdzić, że w życiu nauki napotykamy często granice. Jedna nauka nie utożsamia się z inną, są od siebie odgraniczone — istnieją więc granice między poszczególnymi naukami i w całym zakresie życia nauki.

Drukowany przez nas artykuł znakomitego teologa, B. WELTEGO, pochodzi ze zbioru pt. *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*. (Freiburg im Br. 1965, Herder). Welte zyskał sobie uznanie dzięki pracom, które poprzez analizy filozoficznych założeń rzucają duże światło na miejsce i rolę chrześcijaństwa we współczesnym myśleniu. W pracach tych na każdym kroku przebija się tendencja do szukania wszędzie i o każdej porze, nawet w tzw. bezbożnych czasach, śladów Boga, śladów wieczności. W każdym zjawisku ludzkiej zachodniej myśli dostrzega on jej związek z rzeczywistością Boga — zjawiska te dla niego uczestniczą w wieczności. Problematyce tej poświęcone są artykuły składające się na pierwszą część książki. Wbrew pozorom płynącym z tytułów, bliskie tym zagadnieniom są także artykuły zawarte w drugiej części — zajmujące się myślą Akwinaty, Eckharta, Hegla, Nietzschego czy Heideggera. Z pewnością niemniejsze mają znaczenie — pod innymi względami może nawet większe — rozprawy dotyczące dzisiejszej sytuacji teologii, przemian, jakie w niej zaszły w XIX wieku, jej struktury jako nauki, czy roli, jaką względem teologii odgrywa filozofia.

Większa część idei zawartych w tym zbiorze, mówi autor we wstępie do niego, zrodziła się podczas rozmów w kręgu przyjaciół zbierających się w swoich domach w czasach okropności wojennych.

Dlaczego jednak istnieją takie granice, które oddzielają jedną naukę od drugiej? Skąd pochodzą te granice, skąd biorą swój początek? Granice takie istnieją dlatego, że to, czego się mamy dowiedzieć, to, co jest, ukazuje się nam jako zebrane i uporządkowane w wielkich rodzinach, a każda z nich ma własne cechy i własne oblicze, przez co różni się i odgranicza od każdej innej nauki. Nauka zajmuje się tym, co istnieje, i dlatego granice jej wywodzą się z tych granic, które wyznaczają poszczególne strefy we wszystkim, co istnieje. Ogół zjawisk fizycznych ma własną postać i własne cechy, inne niż zjawisko chemiczne, biologiczne czy te, które stanowią przedmiot nauk humanistycznych, w których wyróżniamy jeszcze językoznawstwo, nauki prawnicze, historię, sztukę i religię. Nauka ma nieustannie do czynienia ze swoistymi odgraniczeniami i ograniczeniami i przez to ze ściśle określonymi grupami bytów. W tych grupach widzimy najpierw granice odgraniczające i ograniczające. Na razie nie zwracamy uwagi na pytanie, jakie ograniczenia i odgraniczenia konstytuują osobną naukę. Wystarcza zauważyć, że odgraniczające i ograniczające granice nauki oparte są na granicach poszczególnych działów rzeczy, przez które to działy to, co istnieje, przedstawia nam się jako uporządkowane w swoistych granicach. Przez rozgraniczenia istniejące wśród bytów powstają granice nauk i ich działy.

Prócz tego mamy jeszcze jednak granice innego rodzaju, trudniejsze do dostrzeżenia, które należą również, i to jeszcze istotniej, do życia nauki. Są to granice, które nie biegną wewnątrz obrębu nauki, ale na samych jej krańcach. A zatem nie biegną między jedną a drugą nauką, ale między nauką, a tym co jeszcze nią nie jest, albo już nie jest (lub nie jest nauką w tym samym sensie). Są to granice, które leżą zarówno poza nauką jak i przed nauką.

Poza nauką, to znaczy granicą u początku wszelkich nauk. Przyrodoznawstwo np. pochodzi stąd, że przyroda wyodrębniła się jako przedmiot osobnej dziedziny wiedzy. Ale nauka o przyrodzie nie interesuje się tym, czym jest sama przyroda, albo tym, co ją czyni taką. To nie jest zagadnienie nauk przyrodniczych. Zagadnienie to mieści się poza naukami przyrodniczymi, które wprawdzie zajmują się zjawiskami przyrody, ale pomijają zagadnienie, czym jest sama przyroda, i skąd pochodzi to, że właśnie tak jest ukonstytuowana. Ta szczególna granica, będąca poza przyrodoznawstwem, tylko dlatego jest granicą, że sama przyroda wyodrębnia się z mnogości zjawisk *w* przyrodzie.

Tak jak w przyrodoznawstwie ma się rzecz w szczególnym i ścisłym znaczeniu również i w innych naukach. Ukonstytuowały się one poza zagadnieniem, co stanowi ich dziedzinę. Pytanie czym jest przyroda, albo czym jest prawo, czym jest język, nie należy do

dziedziny przyrody czy prawoznawstwa, czy filologii. Są to zagadnienia filozoficzne. Filozofia jednak, rozważając takie zagadnienia, nie jest w tym samym znaczeniu nauką co nauki szczegółowe. Tu można wyczuć granicę osobliwego i zasadniczego rodzaju. Odgranicza ona całość nauk od ich założeń, a tym samym od dziedziny filozofii.

Czy istnieją granice leżące p r z e d nauką, a więc w kierunku jej rozwoju? Czy nauka jako poszukiwanie badawcze nie znajduje się zawsze na tej granicy, która leży przed nią? Na granicy Niewiadomego, tego, czego się jeszcze nie wie; jest to granica, która jest trudnością dla nauki pojętej jako poszukiwanie, ale zarazem ją inspiruje. Niewiadome jest dla nas zaporą, ale zarazem podnietą dla wszelkiego postępu. Badanie dąży do wyświetlania tego, czego jeszcze nie znamy, a tym samym poszerza coraz dalej granice wiedzy. Jak dalece? Czy może Niewiadome jest nie tylko tym, czego się jeszcze nie wie, ale w końcu tym, czego w ogóle wiedzieć nie można, czy nie jest tym najdalszym horyzontem, który nam się zawsze wymyka, o którym jednak potrafimy myśleć? Bo chociaż o tym myślimy, to jednak jakże moglibyśmy mówić o możliwości tego, czego wiedzieć nie można, co się jawi na granicach ludzkiego poznania, a zarazem przed nim umyka?

A zatem istnieją granice w naukach, z racji tego, że istnieją granice w poszczególnych dziedzinach bytów; granice u p r o g u nauk, tam skąd pochodzą owe poszczególne dziedziny; granice p r z e d naukami, na progu tego, czego się poszukuje, a co zawsze się wymyka i jeszcze nie jest poznane. To wszystko dostrzegamy na pierwszy rzut oka badając, jakie granice przebiegają w obrębie nauk. Widzimy, jak przebiegają wewnątrz nauk i na ich krańcach.

II

Rozważanie to nie mówi nam jednak czym jest sama granica, nie wiemy czym jest, co jest jej istotą. Na razie orientujemy się tylko w tym, jak owe granice biegną. Jest rzeczą dziwną, że gdy ktoś mówi o granicach, natychmiast przychodzi mu na myśl — tak jak i nam — to, co jest ograniczone i odgraniczone, a zatem to, w około czego albo między czym biegnie granica — ale nie myślimy o samej granicy.

Czym jest granica, o której mówimy, że przebiega różnorako poprzez wiedzę z racji tego, że rozgranicza byty istniejące? Gdy tak postawimy pytanie, popadniemy prędko w trudności i ujrzymy, że nam umyka to, co wydawało się łatwo uchwytne. Idąc za tym pytaniem, myśl przybliża się do dziedziny, w której jej grozi chaos.

Co znajduje się między jedną dziedziną a drugą — spójrzmy na granicę w najprostszym znaczeniu, w jej przebiegu. Co tam biegnie?

N i c tam nie biegnie. Gdy botanikę odgraniczamy od zoologii, naukę prawa — od ekonomiki, wtedy granicą nie jest jakaś roślina, którą należy opisać, jakieś zwierzę, które należy poznać, nie jest nią żadna ustawa, ani fakt ekonomiki. Czy nie jest to raczej jakieś zamknięcie, nie-istnienie czegoś w dziedzinie zwierząt czy roślin, czy ustaw? Czy nie jest ona nie-zwierzęciem, nie-rośliną, a może w ogóle nie jest czymś? Ale przez to, że nie jest czymś, jest właśnie niczym. Granice między krajami nie są jakimś trzecim „krajem niczyim", bo taki kraj musiałby znowu mieć granice. Granica rozważana sama w sobie jest na pierwszy rzut oka naprawdę niczym.

A jednak ta granica nie jest n i c z y m. Bo przecież oddziela dziedziny bytów i stąd ogranicza i odgranicza poszczególne nauki. I w ten sposób konstytuuje naukę. Jakże by mogła być niczym, skoro takie ukonstytuowanie nie jest przecież niczym.

Wydaje się, że granica jest niczym, które jest jednak czymś. Wydaje się zagadką, a może nawet cudem?

Czujemy, że usiłując ująć myślą granicę, musimy zacząć myśleć w zupełnie inny sposób, niż ten, którym się posługują i którym muszą się posługiwać nauki. Bo tam, gdzie mamy do czynienia z granicą, tam nie mamy do czynienia z czymś w znaczeniu przedmiotu nauki, ale także nie stoimy wobec niczego, w znaczeniu samej negacji przedmiotowości. Musimy tu więc wypłynąć poza słupy Herkulesa, poza coś i poza nic, na wody może dalekie od zamieszkałych wybrzeży.

Czym jest to nic, które jest czymś, to „coś", które jest niczym? Ono przecież ma moc swoistą. Jest czymś kierującym poza wszelką przedmiotowością i wszelką negacją przedmiotowości. Ten element kierowniczy możemy włączyć w nowy sposób myślenia. I wtedy może ujrzymy, jak działa, to co nazywamy granicą i wreszcie może zdołamy poprzez owo j a k przeczuć, co włada tam, gdzie występuje granica.

Granica przede wszystkim o k r e ś l a. Byty łączą się w grupy określone na podstawie wspólnych cech, zapewniających tym grupom stałość. Wszędzie spostrzegamy ściśle określone cechy każdego bytu i w każdej dziedzinie bytu: przez to określenie każdy byt jest tym czym jest, każda dziedzina jest tą, którą jest: zwierzę jest zwierzęciem, człowiek człowiekiem, mowa mową itd. Wszędzie mamy zebrane zespoły, o określonej postaci. Zespół i postać są zawsze określone i wyraźne. Zawsze to zwierzę, czy ta kultura, czy ta choroba jest tym czymś określonym i wyraźnym. Gdyby nie było czegoś ściśle określonego, byłby chaos, nieporządek, nie mogło by być mowy o nauce.

Czyż nas nie zdumiewa, że przez coś niewidocznego byt staje się czymś określonym, posiada własną postać i jako taki nam się przedstawia? Z racji tego, że wszędzie spotykamy określoność, rozproszona wielość jawi się nam jako coś trwałego i wyraźnego. To działanie określające i łączące to co rozproszone, a nie dające się ująć jako „coś" ani „nic", czyniące zaś wszystko, co jest, poznawalnym przedmiotem wiedzy — tym przede wszystkim jest granica. Jest to owo *determinare,* które nadaje trwałe i wspólne cechy. To, co w ten sposób jest określone, staje się przedmiotem badań nauki, myśli, wykonania. Granica przez to, że określa, sprawia, że wiedza staje się możliwa, wyzwolona z bezplanowych, bezładnych, luźnych badań.

Ale zauważmy: określenie jest zawsze zarazem negacją, a więc pozornie nie będąc ani „czymś", ani „niczym", jest przeciwieństwem określenia. *Omnis determinatio est negatio.* To co określa, zarazem i przekreśla, dlatego nazywamy to granicą.

To co zostało określone, jest właśnie tym, a nie jest czymś innym, inaczej nie byłoby określone. Odróżnia się w ten sposób negatywnie od czegoś innego. Przyroda jest przyrodą i niczym innym. Prawo jest prawem i niczym innym. Każde „coś" jest określone przez to, że wyklucza inne dziedziny. Tak więc to co jest granicą, wszystko określa, a zarazem wszystko wyklucza i w ten sposób rozdziela dziedziny przedmiotów wiedzy — a przecież nie jest czymś. Rozdział jednego od drugiego, konstytuujący różnorodność, owa *distinctio* wraz z *determinatio* stanowi istotę granicy.

Czy nie jest to rzeczą zastanawiającą, że granica określa i dzieli zarazem przez negację, oddzielając byt od bytu, jedno „coś" od czegoś drugiego, dziedzinę od dziedziny i przez to oddzielenie sprawia, że świat staje się *mundus distinctus,* a stąd także *intelligibilis?*

A zatem granica działa najpierw jako coś pozytywnego, to znaczy jako określenie, ale działa także jako coś negatywnego, przez to, że rozróżnia. Ale trzeba tu zaraz dodać, że rozróżnienie to zarazem wszędzie łączy. Granica rozdziela a zarazem łączy. Kto np. mówi, że historia nie jest nauką prawa, ten mówi równocześnie o obu dziedzinach, które dzieli przez owo „nie". W gruncie rzeczy mówi: to co należy do historii, należy do historii, *i* nie należy do prawa, więc mówi: „i". Granica dzieląca te dziedziny jest czymś wspólnym. Wzdłuż niej leżą dziedziny oddzielone i to tak blisko, że tylko „nic" leży między nimi. Granica działa przez to, że scala i zbliża to, co równocześnie oddziela. Łączy nie tylko to, co jest objęte granicą przez to że jest określone, łączy także to, co jest rozróżnione i odgraniczone w nierozłączną całość. W istocie granicy, która rozdziela leży to, że rozdzielając z tajemniczą koniecznością także łączy. Z tego powodu nie może żadna całość się rozpaść i wyizolować, wszystko z czymś się łączy mocą tego co wszystko określa i wszysko od-

dziela; dlatego tylko mogą powstawać zagadnienia graniczne, które nieustannie spotykamy we wszystkich naukach.

Czy nie jest zdumiewającą rzeczą, że zespolenie rozdziela a rozdział zbiera wszystko i łączy?

Czymże jest granica? W granicy to co pozytywne jest zarazem negatywne, a negatywne jest czymś pozytywnym; to co dzieli zarazem łączy, *discretum* jest *continuum*, a *continuum* jest zarazem *discretum*. Czymże to jest?

Z tym co nazywamy granicą (my i nasza wiedza) spotykamy się we wszystkim cokolwiek istnieje. Nic nie wymyka się spod tego działania; nic nie jest poznawalne, ani nie może być przedmiotem wiedzy, co by nie było jednością, a to czymś określonym, tym, a nie czymś innym, a przez to czymś różnym od czegoś innego i nie czymś innym; a tym samym czymś złączonym w całość. Granica jest więc jednością, która wszystko łączy a zarazem wszystko dzieli. Granica w istocie swej wszystko przenika i ogarnia. Sama jednak nie podlega granicom. Dosięga i prześciga wszystko co jest i być może.

Czymże jest granica? To proste działanie, które staramy się nieudolnie pochwycić jako określenie, oddzielenie i jednoczenie, nie troiste ale jedno, prostsze niż „coś" i „nic" prostsze niż „tak" i „nie", nie złożone z licznych części — a przecież można je ująć w określeniach pełnych napięcia przeciwieństw — a ostatecznie nieuchwytne? Co to jest granica?

Zagadnienie staje się coraz szersze i wkracza ostatecznie w samą tajemnicę istnienia. Nie można dać na nie odpowiedzi w zwykłym znaczeniu tego słowa. Nie można powiedzieć czym właściwie jest granica, szukając głębszych jej przyczyn i założeń, które by były bardziej konkretne i łatwiejsze do ujęcia, nie można jej sprowadzać do tego lub tamtego, do czegoś, co by było od niej wcześniejsze. Wprawdzie rozmyślając o niej można ją ująć myślą, tak jak to próbowaliśmy przez takie pojęcia jak „to" (określone), „nic" (nic innego), „i". Są to jednak pra-pojęcia, leżące u początku wszelkiego pojmowania, *prima simplicia*, których nie można sprowadzić do dalszych jeszcze pojęć. A przecież widzimy, że i te początkowe pojęcia i to co one starają się pochwycić, pochodzą stąd, co niewidocznie działa jako granica, co jest zupełnie niezłożone, a przez to w jeszcze ściślejszym znaczeniu jest *primum simplex*. W swej swoistej niewidocznej prostocie nie da się to ująć. Kto jeszcze chce tu coś pojąć i sięga wstecz do pra-wyrazów, popada pytając i szukając w przepaść nie dającą się zgłębić, gubi się w niepojętym początku wszelkiego początku, z którego w sposób niepojęty, a przecież widoczny powstaje wszystko cokolwiek istnieje jako twór i postać: od początku i w początku, jakby w brzasku jutrzenki, by od razu,

od początku i całkowicie określać, oddzielać i łączyć. W tym zaraniu wszystko co jest staje się *mundus intelligibilis*, i tak od razu, od początku tworzy podstawy życia nauki.

Kto rozmyślając o istocie granicy dostrzeże, że jest ona niezgłębioną otchłanią i początkiem, ten stanie może w myśli wobec wszelkiego początku, owego początku, który chyba nalepiej prostymi słowami — choć nie są to słowa jakimi się posługuje nauka — wypowiada Pismo święte. Starożytna święta księga w pierwszych słowach Księgi Rodzaju powiada „Na początku". W drugim wierszu, rozważając ten początek, mówi o bezładzie, pustkowiu i ciemności. W trzecim wierszu o początkowym świetle, które oddziela ciemności i dopełnia wszelkiego początku.

Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię.
Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem:
ciemność nad powierzchnią bezmiaru wód,
a tchnienie Boga unosiło się nad tymi wodami.

Wtedy to rzekł Bóg: „Niechaj się stanie światłość"
i stała się światłość.
Bóg widząc, że światłość jest dobra, oddzielił ją od ciemności.

I nazwał Bóg światłość dniem, a ciemność nazwał nocą.
I tak nastał wieczór i poranek — dzień pierwszy.*

Może to jest **granicą**: kiedy na początku Bóg wypowiadając słowo wydobywa z nicości świat i stwórczym słowem powołuje go do bytu, obdarza światłem a zarazem wszystko oddziela, światło i ciemność, łącząc równocześnie co rozdzielone, aby w ten sposób nastał dzień pierwszy.

III

Jeżeli taka granica jest u początku poznawalnego świata, który powstał od niepojętej i niedosięgalnej istoty Boga, to jest ona sama również niepoznawalna. Świat powstaje po prostu w sposób niepojęty przy czym od razu jawi się granica wszystko ogarniająca i prześwietlająca, jasność, rozdział i połączenie.

To zaś, co jako stojące całkowicie u początku nie da się już zrozumieć ani pojąć, ani wytłumaczyć, a co da się wreszcie przyjąć tylko na podstawie owego wielkiego początku — nie musi być jednak niezrozumiałe pod każdym względem. Istnieje możliwość jedno-

* *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował zespół polskich biblistów pod redakcją Benedyktynów Tynieckich. Poznań 1965, Pallottinum.

znacznego pojmowania pra-początku nawet tam, gdzie nie ma już możliwości na dalsze wyjaśnianie i pojmowanie. Spróbujmy zastanowić się nad niepoznawalnością granicy.

Zrozumieć czym jest początkowa, nie dająca się ująć w słowa granica, potrafilibyśmy może przez to, że w człowieku istnieje coś podobnego do mocy stwórczej, jakaś pierwotna produktywność, coś jakby żywe zwierciadło i odblask przed-ludzkiej i ponad-ludzkiej mocy stwórczej.

W wielkich momentach dziejów wydała ludzkość wspaniałe i niezwykłe dzieła, które nazywamy dziełami sztuki. Pochodzą one zasadniczo od człowieka, tak samo należą do niego jak wiedza, ale są innego rodzaju niż wiedza. Dzieła sztuki pochodzą czasem z serca człowieka, nie jako ludzkie dzieła, ale jako dar Boży, jakby dar nieśmiertelnej światłości. Nie wiadomo skąd się wzięły, pochodzą z serca ludzkiego, są dla niego jasne i zrozumiałe w swej jasności. Czasem pochodzą stąd, że serce człowieka znajduje harmonię z życiem wiecznym, które jest początkiem świata. Dlatego nie jest przesadą twierdzić, że ludzka twórczość artystyczna jest żywym zwierciadłem i odblaskiem pierwszego, ponad-ludzkiego dzieła stworzenia; zdanie to opiera się na badaniu twórczości artystów. Gdy staniemy przed tym zwierciadłem, które wprawdzie nie jest zrozumiałe, ale jest dla nas bliższe, będziemy mogli może zrozumieć ową zasadniczą niezdolność pojęcia i uchwycenia granicy.

Jak to jest, gdy śpiewak śpiewa, tancerz tańczy, rzeźbiarz rzeźbi? Co się dzieje w tym nieuchwytnym, niepojętym porywie serca ludzkiego: pieśni, tańca, rzeźby?

Powstaje przede wszystkim przedziwna, ale zrozumiała radość z wyjścia poza siebie. Artysta dzięki twórczemu natchnieniu potrafi przekroczyć granicę swego ja, w nagłym zrywie dokonuje się przez nią rozróżnienie i scalenie pełni życia, o tyle żywotniejszej i bardziej zwartej, niż gdyby artysta małodusznie oszczędzał się i zacieśniał. W pierwszym drgnieniu życia ukazuje się już granica, rozróżnienie jako jedność życia, jedność jako rozróżnienie życia. A dzieje się to wtedy samorzutnie, bez trudu i jest samo przez się zrozumiałe.

Co się dzieje dalej w tym nurcie pieśni, tańca itd., po tak łatwym przekroczeniu pierwszej granicy? Dalej — tego rodzaju życie, na mocy prostego natchnienia swych wewnętrznie dla siebie jasnych praw i źródeł, rozpryskuje się samo przez się na wielość tonów, czy ruchów lub barw, tak, że każdy element tej wielości, jasny i dokładny sam dla siebie, spaja zarazem wszystkie elementy, nie tracąc żadnego z nich; j e d n o życie niepodzielnie we wszystkim. Śpiewak, tancerz czy rzeźbiarz wie dobrze, dlaczego tak być musi, choćby tego nie potrafił nigdy pojąć i powiedzieć dlaczego

to, co złączone musi się rozdzielić, a to co rozłożone, musi stać się jednym. I stąd powstają drugie granice, które określają każdy ton, każdy krok, każdą barwę i które równocześnie tę wielość rozróżniają i wszystko razem skupiają w jedności; wszystkie tony w jedną pieśń, wszystkie kroki w jeden taniec, wszystkie barwy w jeden obraz. Samorzutnie, jako coś oczywistego powstały te granice, jasne same przez się, odróżniając wszystko, łączą w jedną całość każdą pieśń, taniec i obraz, a zarazem są czymś jednym w strumieniu życia, z którego wszystko wzięło początek. Pieśń, śpiew i śpiewak stanowią niepodzielną jedność. Bo czymże miałby być śpiewak jako taki, jeśli nie śpiewem, czym śpiew, jeśli nie pieśnią, a czymże pieśń, jeśli nie poszczególnymi tonami. Od początku do końca jest to jedno życie, a jednak życie to biegnie w ten sposób, że dokonuje się i przebiega rozróżniając i wprowadzając rozdział.

Tu właśnie bardziej niż gdziekolwiek indziej można zrozumieć sam początek działania granicy, w powstawaniu początku z ducha stwórczego, który człowiek otrzymał w darze jako źródło i początek własnej twórczości.

Stąd uda nam się wreszcie dojrzeć znaczenie granic u początku wszelkiego bytu.

Jaki jest sens twórczego początku, który wykracza poza siebie, nie dzieląc się przy tym? Jaki jest sens tej niepojętej mocy twórczej, rozszczepiającej się na wiele głosów i momentów, przy czym nic nie zostaje wyizolowane, ani nie ginie? Ta moc określa jasno każdy głos i każdą postać, tak że bynajmniej życie tu nie kostnieje; moc ta wszystko łączy i scala w jedność, a nie popada nigdy w jednostajność. Jaki jest sens tej mocy twórczej, która wszędzie działa dokładnie, a niczego nie zacieśnia, która łączy i jednoczy, ale niczego nie zaciera? Czy nie jest to jakby wolność, wesele, radość, gra? *Ars aeterna in qua rerum universitas existit* — wieczna sztuka i wieczna gra, na której się zasadza całość i jedność rzeczy.

To wspaniałe określenie Bonawentury z pewnością nie jest czymś przypadkowym, dowolnym. Zrodziło się ono w ślad za tekstami augustyńskimi, z czystej intuicji poznawczej. Ta twórcza intuicja tkwi nie tylko u podstawy wielkich koncepcji teoretycznych średniowiecza u początku wszechrzeczy, ale także u kolebki wielkich katedr XIII wieku. *Ars aeterna*, wieczna sztuka i wieczna gra, na której się zasadza całość i jedność rzeczy.

Słowa te w zwykły, ale przecież istotny sposób, wypowiadają może sens i istotę tego, co wprowadza rozgraniczenie we wszelkim bycie i przez to sprawia, że świat jest poznawalny.

Hegel w swym Ikarowym locie w dziedzinę niepoznawalną zajmował się podobnymi zagadnieniami, ale wyraził to silniej, w inny

sposób: „prawda jest tańcem bachantek, w którym żaden element nie jest przytomny, a mimo to jest zarazem prostym, przejrzystym spoczynkiem".

Istnieją jeszcze słowa łagodniejsze, słowa Heraklita, z dawnej epoki, które współcześni i najbliżsi nam myśliciele, M. Heidegger i E. Fink nazwali nowymi: AION — dziecko bawiące się, układające kamienie; królestwo należy do dziecka.

W słowach tych, podobnie jak w głębokich przeczuciach intuicyjnych, zdołamy może ująć właściwe znaczenie dającej wszystkiemu początek granicy, oraz zrozumieć myśl boskiej mocy twórczej, na której wszystko się wspiera. Tym samym także pojmiemy sens tego, co daje życie nauce. Czerpie ona z jasnej, swobodnej, uporządkowanej i poznawalnej postaci świata. Zadaniem nauki będzie wobec tego: prowadzić dalej w zbożnym skupieniu ducha tę grę początkową, nie tracąc z oczu jej początku i granic; granice te zawsze dzielą łącząc a zarazem łącząc rozdzielają, określają nie wykraczając poza określenie, a przekraczając je — nigdy go nie zacierają. Zadaniem człowieka nauki będzie dokładnie spełnić to, co z ducha Bożego w jasności i radości zostało określone, a przy tym nigdy nie zapominać, że jest to gra, która trud badawczy czyni łatwym i spaja w jedną całość. Oczywiście należy przy tym brać pod uwagę, że nauka może popaść w niejasność, mglistość, jednostronność.

Poprzez tajemnicę granicy może człowiek dojść do źródła życia nauki, jeśli potrafi podjąć grę, w której ciągle powraca to, co jest z jej życiem od początku złączone, i jeśli nigdy, przez swą zapalczywość, nie zapomni w tej grze o pierwotnym początku. Bo większym niż wszelka mądrość ludzka jest boski początek.

Bernhard Welte
tłum. ZW

ANNA MORAWSKA

KONFERENCJA W GENEWIE (II)

Obrady genewskie[1] *nazywano nieraz „rachunkiem sumienia chrześcijaństwa". Jego kryterium stanowiła Ewangelia, pojmowana jako nakaz służby ludziom w konkretnych, historycznych warunkach. W warunkach społeczeństw nowożytnych, miłość bliźniego ma oprócz wyrazu prywatnego także wyraz obiektywny, prawny. Są nim struktury systemów ekonomicznych i politycznych, które normują i zabezpieczają życie każdego z nas. Realizowanie nakazu ewangelicznego odbywać się więc musi nie tylko drogą przestrzegania etyki prywatnej, lecz także przez czynne angażowanie się w procesy postępu społecznego, czyli doskonalenia społecznych struktur.*

Ta myśl, której głównym teoretykiem był Reinhold Niebuhr, ma już w chrześcijaństwie protestanckim bogatą tradycję. Ustępujący sekretarz generalny Rady Kościołów dr Visser't Hooft, któremu Rada ta zawdzięcza swe powstanie i swą ekspansję, był jeszcze przed drugą wojną światową jednym z jej rzeczników. Z jego między innymi inspiracji wyklarowała się w środowiskach ekumenicznych idea „wspólnoty odpowiedzialnej". Tą wspólnotą był jednak dawniej w oczach niekatolickich chrześcijan przede wszystkim naród. Wysiłki „chrześcijan społecznych" przyczyniły się też niemało do różnych reform, które w krajach zaawansowanych dały w rezultacie systemy tak zwanych państw dobrobytu.

Określając obecnie w Genewie „stosunek Kościołów do społecznych, technicznych i politycznych rewolucji", uczestnicy Konferencji kontynuowali tę właśnie tradycję, co często podkreślano, z tą jednak różnicą, że „wspólnotą odpowiedzialną", jedną wspólnotą, był już w ich oczach cały świat. Stwierdzano nawet kilkakrotnie, że jej pojmowanie w skali tylko kraju czy nawet jednego kontynentu było krótkowzrocznością.

---

1 O konferencji tej pisaliśmy w „Znaku" (Nr 144 i 148). Reportaże z niej zamieścił „Tygodnik powszechny" (Nr 32, 33, 35 i 36, 1966).

„Rachunek sumienia" dotyczył więc przede wszystkim aktualnego stanu świata jako całości, przyczyn, które ten stan spowodowały i powodują, oraz reform strukturalnych, które należałoby wprowadzić, by jedność ludzka znaleźć mogła społeczny wyraz we wspólnocie naprawdę „odpowiedzialnej".

Oryginalne fragmenty wypowiedzi poszczególnych uczestników obrad zilustrują chyba najlepiej główne tematy i główne kierunki swoistego aggiornamento, *czy jak mówiono czasem „planetyzacji" etyki społecznej genewskiego chrześcijaństwa.*

ŚWIAT, W KTÓRYM ŻYJEMY

Archiprotojerej Nieczajew Piltrim
Kościół Prawosławny Rosji

Rewolucja techniczna i naukowa pozwala na niesłychanie szybki rozwój ekonomiczny. Francuski ekonomista, Jean Fourastier, podaje, że potencjał przemysłowy na przykład Japonii wzrasta o 13% rocznie, Związku Radzieckiego o 10%, Włoch o 8%, NRF o 8,5%, Francji o 7%. Przy takim tempie, produkcja może wzrosnąć dwukrotnie, a nawet czterokrotnie w ciągu dziesięciu lat, a w ciągu stulecia tysiąckrotnie.

Skalę postępu naukowego i technicznego ilustruje również dobrze wzrost wydajności pracy w rolnictwie. Niedawno jeszcze na utrzymanie jednego człowieka potrzeba było dwu hektarów gruntów uprawnych. Teraz wystarcza 0.1 hektara.

Dobrodziejstwa postępu nie objęły jednak wszystkich krajów. Przeszło 70% ludności ziemi zamieszkuje obszary zapóźnione gospodarczo. Na grupę tę przypada mniej niż 15% globalnego dochodu w skali świata.

Badając bliżej sytuację krajów biednych i bogatych natykamy się jednak na jeszcze jeden paradoks. Kraje biedne, mianowicie, nie są właściwie wcale biedne obiektywnie. Afryka na przykład produkuje 96% diamentów świata, 72% kobaltu, 60% złota, 37% chromu, 64% ziarna palmowego, 33,8% orzeszków ziemnych. To, że kraje nazywane zapóźnionymi gospodarczo są obecnie biedne i że wyrównanie rosnącej przepaści ekonomicznej między nimi a krajami bogatymi jest niesłychanie trudne, spowodowane zostało przez mocarstwa kolonialne.

Analizy ekonomiczne wykazują ponad wszelką wątpliwość, że strome różnice ekonomiczne występować zaczęły dopiero w epoce nasilania się kolonializmu. Jeszcze jakieś sto lat temu średni dochód na głowę ludności wynosił w Europie i w Stanach około

145 dolarów rocznie, a w krajach kolonialnych i zależnych 80 dolarów rocznie, czyli tylko o 45% mniej. W roku 1960 natomiast dochód ten w Wielkiej Brytanii wynosił 541 dolarów, w NRF 789, we Francji 722, gdy tymczasem w Senegalu wynosił 119 dolarów, w Gwinei 39 dolarów,w Mali 32 dolary. Dodać warto, że zdaniem ekspertów ONZ koszty utrzymania w krajach rozwijających się wynoszą minimum 200 dolarów rocznie na osobę.

Również historia wskazuje, że kraje Azji, Afryki czy Ameryki Łacińskiej, aż do chwili inwazji Europejczyków rozwijały się normalnie, i nie musiały wcale pozostać w tyle. Na podstawie dostępnych dzisiaj źródeł, stwierdzić można z całą pewnością, że nawet na południe od Sahary rozwijało się rolnictwo, hodowla bydła, rzemiosło, że już na długo przed naszą erą kwitł tam handel i miał miejsce podział pracy. Rysunki na skałach świadczą o tym, że już w pierwszym tysiącleciu przed Chr. Saharę przecinały drogi kołowe. Kartagińczycy handlowali stale z Afryką Zachodnią. Jeszcze w roku 1563 Giovanni Battista Ramuzio zalecał kupcom weneckim stosunki handlowe z państwami Afryki, które „doszły do wysokiej cywilizacji i są skłonne nawiązać kontakty z Europą". Delafoss podkreślał potęgę i prestiż państwa Mali, którego władcy „traktowali króla Portugalii jak równego sobie".

W średniowieczu wiele państw afrykańskich miało już dobrze zorganizowany system celny, bardzo złożony system podatkowy, wymianę handlową opartą na pieniądzu. W wielu miastach były w obiegu monety mosiężne lub złote o określonej ściśle wadze. Wiadomo również, że w okresie przedkolonialnym znano pewne zasady regulowania kredytów i pożyczek i że w miastach istniały regularnie funkcjonujące trybunały. Wielu ludom wschodniej i zachodniej Afryki znane było wreszcie pismo, już w dziesiątym wieku naszej ery. Sztuka pisania nie była wyłącznym monopolem muzułmańskiego kleru. Znało ją również wielu kupców. Istniały afrykańskie ośrodki kulturalne, stanowiące odpowiedniki europejskich. Tak na przykład uniwersytet w Timbuktu (w Afryce Zachodniej) był, jak pisze Felix Dubois, „mózgiem Sudanu". Przysłowie z piętnastego wieku mówi nawet, że „sól przychodzi z północy, złoto z południa, ale bogactwo i mądrość znaleźć można tylko w Timbuktu".

Tak więc poziom rozwoju i sił produkcyjnych na południe od Sahary nie ustępował w średniowieczu ówczesnej Europie, a w każdym razie nie różnił się od niej wiele. Angielski uczony i publicysta, Basil Davidson pisze, że Timbuktu i Jenne, Walat i Gao były Norymbergami i Mediolanami średniowiecznej Afryki. Stwierdza także, że załamanie się afrykańskiej cywilizacji nie nastąpiło samo z siebie, lecz na skutek rozwoju kapitalizmu w Europie.

W chwili, gdy europejski kontynent wyzwalał się ze średniowiecza i wstępował na drogę coraz wyżej zorganizowanego handlu, a potem industrializacji, zaczął zarazem spychać Afrykę do roli dostawcy niewolników i potem dostawcy surowców, na zasadzie nie handlu już, lecz jednostronnej eksploatacji. W ten sposób rozwój Europy nabierał rozpędu i różnica w poziomach ekonomicznych, którą w szesnastym wieku można było nazwać jeszcze „szczeliną", stała się z czasem — przepaścią...

Dr J. G. Kiana
Minister Handlu i Przemysłu. Kenia

W ciągu ostatnich dziesięciu lat prawie cała Afryka wyzwoliła się spod panowania mocarstw kolonialnych. Kontynent nasz znalazł się wtedy w sytuacji, którą charakteryzują nie tylko rewolucje techniczne i społeczne, ale również ekonomiczne i ideologiczne. Nie jesteśmy zresztą pod tym względem odosobnieni. Analogiczne problemy i trudności stoją dziś przed wszystkimi krajami zapóźnionymi w rozwoju i istnieją tu tylko różnice stopnia, nie zaś rodzaju.

Wkraczając w wolność, Afryka wkroczyła zarazem w epokę atomową, w epokę niesłychanych wprost zdobyczy naukowych i technicznych. Jej społeczeństwa nie mają żadnego fachowego ani technicznego przygotowania, by te zdobycze sobie przyswoić i z nich korzystać, lecz ich wpływ jest mimo to bardzo realny. Liczne przedmioty gospodarstwa domowego, radia, telewizory, skomplikowane urządzenia sanitarne, aparatura medyczna, nowoczesne środki transportu i niezliczone inne przedmioty, których działanie jest zwykle całkiem niezrozumiałe, zrewolucjonizowały codzienne życie i spowodowały gwałtowny wzrost oczekiwań i wymagań. Obywatele młodych państw afrykańskich opierają dziś żądania wobec swych rządów, jak też wobec życia w ogóle, na modelu nowoczesnych, europejskich państw dobrobytu. Jest rzeczą jasną, że Afryka nie może sobie jeszcze pozwolić na finansowanie takich państw, ani takiej stopy życiowej, i ekonomiści mówią nam, że nie będzie to prawdopodobnie jeszcze możliwe nawet za sto lat. Równocześnie jednak rządy, które żądanego modelu nie dają, ani nie zdają się nawet go widzialnie przybliżać, muszą szybko tracić poparcie. Jest to bardzo ważny, a nie zawsze doceniany element rewolucji społecznych w Afryce współczesnej.

Z punktu widzenia ideologii, młoda Afryka jest terenem walki o wpływy i związanej z tym zimnej wojny. Podważa to dodatkowo stabilność jej polityki i gospodarki.

Sytuacja jest więc nie tylko poważna, lecz jest stale sytuacją

wybuchową, i ta jej cecha zapewne będzie rosła, w miarę wzrastania wymagań, wzrastania niezadowolenia i wzrastania stwarzanych przez to możliwości dywersji i ingerencji z zewnątrz. Główny problem Afryki, tak jak innych krajów w stadium rozwoju, problem groźny nie tylko dla nich samych, sprowadza się więc do bardzo brutalnego pytania: skąd wziąć pieniądze? Skąd wziąć pieniądze na technikę, na usługi i przede wszystkim na nieodzowną dla nich bazę dróg, szkół, przemysłu?

Dr Richard M. Fagley

Konsultant Rady Kościołów w kwestiach demograficznych.

Ludność świata wzrasta obecnie o jakieś 60 do 70 milionów osób rocznie. Jest to mniej więcej tyle, ile liczyło prawdopodobnie Imperium Rzymskie, albo Chiny na początku ery chrześcijańskiej. W przeszłości miewał czasem miejsce duży wzrost demograficzny w jakichś pojedynczych rejonach, lecz eksplozja demograficzna w skali globu jest zjawiskiem ostatnich stu lat. Liczba ludności świata po raz pierwszy przekroczyła miliard dopiero w połowie dziewiętnastego wieku. W r. 1960 przekroczyła trzy miliardy.

Kraje technicznie zaawansowane, to jest Europa, Ameryka Północna i ZSRR, mają łączny przyrost naturalny 10 milionów rocznie. Pozostałe 60 milionów przypada na kraje słabo rozwinięte.

W krajach tych, to jest w Afryce, Azji i Ameryce Południowej, gdzie mieszka obecnie 70% ludności świata, prognozy rozwoju ludności wskazują, że tempo przyrostu naturalnego będzie zwiększać się jeszcze przez dłuższy czas zanim zacznie maleć. Odsetek wymieralności natomiast ulegnie dalszemu obniżeniu.

Słabo rozbudowane szkolnictwo krajów tak zwanego trzeciego świata nie może już teraz objąć wszystkich dzieci w wieku szkolnym. Według ocen UNESCO liczba analfabetów wynosi obecnie 700 milionów, to jest tyle, ile wynosiła liczba mieszkańców ziemi mniej więcej przed dwustu laty. Liczba ta podwoi się zapewne przed końcem naszego tysiąclecia.

Eksplozja demograficzna w krajach słabo rozwiniętych sprawia, że produkcja żywności na głowę ludności utrzymuje się wciąż na niedostatecznym poziomie i nadal będzie spadać. Liczba ludzi niedożywionych przekracza połowę ludności świata. Dziesięć tysięcy osób dziennie umiera z głodu. Konieczność importowania żywności przez kraje słabo rozwinięte uniemożliwia inwestycje, nieodzowne dla ich uprzemysłowienia i rozwoju.

Roczny dochód narodowy na głowę ludności wzrasta w krajach przodujących co roku o *ca* 65 dolarów, z czego 15 dolarów idzie

na koszty ich przyrostu naturalnego. W krajach słabo rozwiniętych, dochód ten wzrasta rocznie o mw. 5 dolarów, z czego 3,5 dolarów idzie na koszty przyrostu. Stosunek rocznego wzrostu dochodu w krajach zaawansowanych i w krajach zapóźnionych przedstawia się jak 30 do 1.

Dr Raul Prebisch

Sekretarz generalny konferencji Handlu i Rozwoju ONZ.

Kraje rozwijające się muszą przyswoić sobie technikę, która w krajach zaawansowanych rozwijała się stopniowo i powoli. Muszą przyswoić ją sobie bardzo prędko, jeśli ich rozwój ma ulec jakiemuś realnemu przyspieszeniu, i muszą przyswoić ją sobie w całkiem innych warunkach niż to miało miejsce w Europie czy Ameryce Północnej. Trzeba uświadomić sobie to bardzo jasno, bo ciągle utrzymują się tendencje prowadzenia w tej dziedzinie polityki opartej na doświadczeniach czy na teoriach z przeszłości, które są w wypadku trzeciego świata zupełnie nieaktualne.

W procesie przyswajania sobie techniki współczesnej kraje rozwijające się muszą napotykać na olbrzymie sprzeczności. Technika ta bowiem, której świat zaawansowany zawdzięcza swój dobrobyt, i która ma też wielkie zalety dla krajów spóźnionych, wywiera jednak zarazem bardzo niekorzystny wpływ na ich rozwój.

Wiadomo na przykład, że na skutek różnych okoliczności, będących pośrednio lub bezpośrednio rezultatem postępu technicznego, zapotrzebowanie krajów uprzemysłowionych na surowce, dostarczane przez trzeci świat, maleje, albo rośnie w bardzo zwolnionym tempie. Główne przyczyny to wzrost produkcji tworzyw sztucznych, zwiększenie wydajności produkcji w rolnictwie, oraz udoskonalenie procesów przetwórczych, co daje większą oszczędność materiałów.

Eksport trzeciego świata do krajów uprzemysłowionych wzrasta więc niezmiernie powoli. Co gorsza, kraje te nie przedsięwzięły dotychczas ani jednego kroku w celu przeciwdziałania temu zjawisku. Wręcz przeciwnie, zaostrzyły swą politykę restrykcyjną i protekcjonizm gospodarczy.

Konsekwencje tego są bardzo poważne, gdyż kraje rozwijające się muszą zwiększać nieustannie swój import z krajów uprzemysłowionych. Im bardziej będą się modernizowały, tym większe będzie ich zapotrzebowanie na maszyny i urządzenia, które produkuje świat o wysokim poziomie technicznym.

Tu więc leży najtrudniejsza do przezwyciężenia sprzeczność: dzięki technice, zapotrzebowanie krajów rozwijających się na im-

porty wzrasta w niezwykle szybkim tempie, lecz jednocześnie, również z jej powodu, ich eksporty rcsną coraz wolniej. Powstaje tak zwana luka w bilansie handlowym i stanowi ona stałą poważną przeszkodę w rozwoju.

Kraj, który nie ma czym opłacić rosnących importów, nie może się rozwijać. Kraj, który nie może sprowadzać wszystkiego co jest potrzebne dla budowania bazy przemysłowej, nie może rozwijać się szybko. To moim zdaniem jest główną przyczyną fiaska, którym okazuje się Dekada Rozwoju. Cel ONZ, pamiętajmy, nie był tu wcale bardzo ambitny. Chodziło o to, aby w dziesięcioleciu 1960—1970 tempo rozwoju krajów spóźnionych osiągnęło 5% rocznie. Otóż nie tylko nie zbliżyliśmy się do tego celu, lecz wzrost potencjału gospodarczego krajów rozwijających się był w obecnej dekadzie niższy niż w poprzedniej. Jest to fakt o niezmiernie poważnych konsekwencjach ekonomicznych, społecznych i politycznych.

Kraje rozwijające się walczą więc stale o to, by uzyskać dla swych surowców i fabrykatów dostęp na rynki krajów uprzemysłowionych, gdyż w ten sposób mogą zmniejszyć lukę w bilansie handlowym. Można ją zmniejszać jednak także przez transfer środków finansowych z krajów bogatych do biednych, tak aby umożliwić im płacenie za importy. Program Dekady Rozwoju przewidywał, że kraje rozwinięte poświęcą na ten cel 1% globalnego dochodu narodowego. I tu jednak rezultaty nie są wesołe. Nie pczyniono żadnych postępów, mimo że dochód narodowy krajów bogatych znowu znacznie wzrósł. W rezultacie, w roku 1961 kraje zaawansowane dawały jeszcze zamierzony 1%, ale już w roku 1964 dawały tylko 0.66%. Co więcej, około 50% otrzymanych w ten sposób środków kraje rozwijające się muszą poświęcać na spłaty kredytów i pożyczek, już przedtem otrzymanych od krajów uprzemysłowionych. Czasem nawet, jak na przykład w wielu krajach Ameryki Łacińskiej, spłaty zobowiązań pochłaniają całą otrzymywaną pomoc, lub ją przekraczają. Jest to znowu okoliczność niezmiernie niekorzystna, gdyż szybki rozwój wymaga intensywnego inwestowania, a kraje spóźnione nie mogą inwestować bez pomocy finansowej z zewnątrz.

Spójrzmy teraz na inny aspekt postępu technicznego. Zmodernizowany przemysł wymaga, jak wiadomo, bardzo wysokich nakładów kapitału na każdego zatrudnionego pracownika. Nastawiony jest na oszczędzanie ludzkiej siły roboczej i na zastępowanie jej maszynami. Otóż tę właśnie technikę mają przyswoić kraje, które mają bardzo mało kapitałów, a bardzo dużo, za dużo zwykle, rąk do pracy. Jest oczywiste, że nie jest ona przystosowana do ich konkretnej sytuacji. Nie mogą jednak przecież cofnąć się o sto lat

wstecz i wprowadzać technik przeszłości. Wprowadzają więc technikę dzisiejszą. Jakież są skutki?

Ponieważ kapitału na nowoczesne zakłady pracy jest za mało, więc i zatrudnienie w sektorze zmodernizowanym jest bardzo niskie. Nie zawsze prowadzi to do bezrobocia, lecz prowadzi do zatrudniania większości sił roboczych w ten sposób, że pracują one bardzo niewydajnie i za bardzo niskie płace w sektorach niezmodernizowanych, lub w bardzo prymitywnym sektorze usług. Ogromne dzielnice slumsów, dzielnice nędzy, cały tragiczny aspekt nowych miast w krajach rozwijających się, ma swe źródło w tym właśnie.

Nieraz gdy mówię o tych sprawach, mieszkańcy krajów przemysłowych pytają przede wszystkim: czemu nie ogranicza się w takim razie przyrostu ludności? Czemu nie wprowadzacie regulacji urodzin? Rozumiem w pełni powagę tego problemu. Regulacja urodzin nie może zastąpić inwestycji, lecz jest jednym z ważnych współczynników racjonalnego programu rozwoju. Trzeba jednak zdać sobie jasno sprawę, że nawet najskuteczniejsza polityka w tej dziedzinie nie rozwiąże bynajmniej sprawy na najbliższe dziesiątki lat. Nie rozwiąże jej dla tego prostego powodu, że ludzie, którzy będą wchodzić na rynki pracy w ciągu najbliższego dwudziestolecia *już żyją*. Nie da się w żaden sposób zastosować do nich regulacji. Możemy liczyć na nią conajwyżej w odniesieniu do następnych dopiero pokoleń. Tymczasem ludzie, którzy już żyją, będą domagać się zatrudnienia, będą domagać się godziwych płac i warunków, i jeśli nie zdobędziemy się na jakąś racjonalną i śmiałą politykę inwestycji i rozwoju, przemysł młodych krajów nie będzie mógł w żaden sposób spełnić ich słusznych żądań. Społeczne i polityczne konsekwencje takiego stanu rzeczy mogą być bardzo poważne.

Zaostrza go zresztą jeszcze jeden czynnik. Dzięki środkom masowej komunikacji i informacji, nawet najbiedniejsze z rozwijających się krajów są świadome wysokich standardów życia w krajach zaawansowanych. Stwarza to duże zaburzenia w procesie rozwoju. Grupy o wyższych dochodach, nawet trochę tylko wyższych niż poziom nędzy, imitują te standardy, co nierzadko prowadzi do marnotrawstwa i wykolejeń. Co gorsza zaś, masy które osiągnąć ich nie mogą, żyją w stanie rozgoryczenia i upokorzenia. Tym bardziej, że zdają sobie zwykle sprawę z impasu gospodarki, wciąż niezdolnej zapewnić im zatrudnienia i jakiejś konkretniejszej nadziei na bliską, lepszą przyszłość.

Zrozumienie wszystkich tych problemów przez kraje zaawansowane i przez kraje rozwijające się jest na ogół duże. Mimo to jednak nie czyni się nic, co by szło w kierunku jakiegoś radykal-

nego uzdrowienia tej tak palącej sytuacji. Potrzebny tu jest prawdziwy zryw woli i wyobraźni politycznej. Aby jednak nastąpił, trzeba zmobilizować nie tylko umysły lecz także sumienia. Trzeba wizji moralnej, moralnego imperatywu. Konferencja Rady Kościołów chrześcijańskich może zdziałać pod tym względem bardzo wiele. Jest to moją wielką nadzieją.

CO ROBIĆ?

M. N. Thomas

Dyrektor Chrześcijańskiego Instytutu Badań Religii i Społeczeństwa w Bangalore, Indie. Przewodniczący Konferencji.

Powiedzmy to sobie szczerze: ignorancja i zadowolenie z siebie Kościołów zachodnich sprawiły, że nie zdawały one sobie właściwie sprawy z powagi sytuacji. Teraz iluzje prysły. Doszliśmy do powiedzenia sobie pewnych rzeczy bardzo jasno. Można przejść do stadium bardziej konstruktywnego.

Nie jesteśmy tu, by stwierdzić, że powinniśmy się kochać. Mam nadzieję, że nie potrzeba specjalnych zebrań, by wiedzieć o tym. Jesteśmy tu, by odpowiedzieć sobie na pytanie, jakie społeczne struktury są potrzebne, by wyrazić miłość bliźniego w konkretnym, dzisiejszym świecie. Jakie mają być struktury ekonomiczne i polityczne i na jakim szczeblu je tworzyć, narodowym czy międzynarodowym.

Barbara Ward (Lady Jackson)

Znana ekonomistka i publicystka (jako katoliczka, brała udział w Konferencji w charakterze honorowego gościa).

Znacie już teraz kryzys naszego świata, nie będę go więc opisywać. Chcę jednak przypomnieć, że gdzieś w połowie dziewiętnastego wieku w Europie istniało coś bardzo podobnego do obecnej przepaści między — no tak, trzeba jednak to powiedzieć, i bez żadnych złych myśli, drodzy przyjaciele — między bogatymi i biednymi. Wiem, że określenie to jest dziś bardzo niepopularne i że nasi przyjaciele z trzeciego świata go nie lubią, ale chcę tylko opisać stan faktyczny, stan, który chcemy naprawdę zmienić jak najprędzej. Otóż, wracając do tematu — była już raz podobna przepaść. Opisując wczesne społeczeństwo przemysłowe, Disraeli mówił także o dwu narodach, bogatym i biednym, i podkreślał, tak jak tu podkreślano, że wszystkie niemal środki, cała władza były skon-

centrowane w rękach bardzo małej grupy. Ta grupa była pewnie jeszcze mniejsza w stosunku do całej ludności swych społeczństw, aniżeli dzisiaj grupa narodów przodujących w stosunku do ludności świata. Wtedy również, w ramach poszczególnych narodowych ekonomii, przeważała najdokładniej ta sama sytuacja, którą opisał nam tu dr Prebisch, a przeważała dlatego, że gospodarka wolnorynkowa jako taka jest, do pewnego czasu w każdym razie, doskonałym producentem towarów, ale jest bardzo złym dystrybutorem. Jeśli udało się w krajach uprzemysłowionych stworzyć z czasem szerszą bazę szans dla mas pracujących, to stało się tak dlatego, że powzięte zostały decyzje polityczne. Sama żywiołowa gospodarka wolnorynkowa nie dokonałaby tego. I tu dochodzimy do sedna sprawy, bo to, co opisał nam dr Prebisch, to jest właśnie żywiołowa gospodarka wolnorynkowa w skali świata, gospodarka bez politycznych interwencji.

Decyzje polityczne, które powzięte były w Anglii, miały wiele powodów, ale polegały głównie na wkroczeniu na drogę robienia interesów w sposób dalekowzroczny i odpowiedzialny. Okazało się, że zwiększając i regulując siłę nabywczą, ciągle w ramach wolnego rynku, można zwiększyć produkcję i zwiększyć obroty. Otóż tu, jak mi się zdaje, leży rozwiązanie także obecnych, światowych trudności: w handlowaniu w sposób oświecony. Mówię „w sposób oświecony", bo po prostu trzeba trochę oświecenia by zrozumieć, że jak się będzie przez jakiś czas płaciło ludziom więcej za ich surowce, to pewnego dnia ci ludzie okażą się lepszymi klientami.

Drugą decyzją, którą podjęto w dziewiętnastym wieku, było opodatkowanie. I z radością słyszałem, że dr Prebisch także domagał się globalnego opodatkowania, domagał się uznania za formalny i prawny obowiązek narodów zamożniejszych tego, by przekazywały jakiś odsetek dochodu mniej zaawansowanym. Kiedy uprzytomnimy sobie, że Stany Zjednoczone, pomiędzy Bożym Narodzeniem a Wielkanocą, zwiększyły swą globalną produkcję o równowartość 17 miliardów dolarów, to znaczy o taki drobiazg jak połowa całego rocznego dochodu Indii, kiedy sobie to uprzytomnimy, każdy przyzna, że dałoby się coś nie coś zaoszczędzić, na przykład w Wielkim Poście.

Ale gospodarka oparta na wysokiej konsumpcji, która uratowała sytuację w krajach zachodnich, nie polegała tylko na oświeconym handlowaniu i tylko na podatkach. Polegała na świadomej polityce tworzenia popytu. Zrozumiano, że wspaniałe techniczne możliwości produkowania zawrotnej po prostu ilości towarów można utrzymać w równowadze, tylko jeśli odpowiada im rosnący równie szybko wzrost zapotrzebowania na nie. To więc również było niezmiernie ważne. Odkryliśmy podstawową zasadę ekonomicznego

rozwoju. I to byłoby bardzo dobre i jest napewno bardzo pouczające, także w sytuacji teraźniejszej, tylko że trzeba dodać prawdę znacznie mniej wesołą: w krajach bogatych, bilans produkcji i zapotrzebowania jest jak dotąd utrzymywany w równowadze głównie dzięki zbrojeniom i wojnie. Myślę, że to jest również sprawa, której winno być stale świadome chrześcijańskie sumienie: to że tak ogromna część naszego bogactwa, i wszystkiego w ogóle co przyjmujemy w naszych krajach jako należny nam dobrobyt, opiera się wciąż ekonomicznie na fakcie wydatkowania 130 miliardów dolarów rocznie na zbrojenia. To napewno nie jest zdrowa droga utrzymywania w równowadze poziomu popytu.

Otóż myślę, że prowadząc teraz bardziej oświeconą politykę w stosunku do naszych dostawców surowców, regulując wahania rynków, wprowadzając konsekwentnie międzynarodowy system opodatkowania, i system konstruowania popytu, może za pośrednictwem Międzynarodowego Funduszu Walutowego, robiąc to wszystko naprawdę systematycznie i świadomie, zdołamy może z czasem zacząć wyrównywać jakoś szanse i warunki na świecie.

Czy teraz, tutaj, jako uczestnicy Konferencji, nie moglibyśmy bodaj podjąć zobowiązania, że nigdy już nie będziemy zadowalali się w polityce półśrodkami i półprawdami, że zaangażujemy się konsekwentnie w dzieło tworzenia wspólnoty obywateli świata? Chrześcijanie są jedyną grupą, która obejmuje wszystkie bogate narody bez wyjątku i dlatego właśnie oni mogą stworzyć wspólną platformę niesłychanie ważną dla akcji w tej dziedzinie. Możemy to zrobić. I jeżeli tego nie zrobimy, a kiedyś przyjdzie chwila pytania: „czy nakarmiliście głodnych? czy przyodzialiście nagich?" a my powiemy: „sorry, Lord, ale daliśmy 0.3% naszego dochodu narodowego", jeśli będzie tak, nie jestem pewna czy to okaże się wystarczające.

Dr Christopher T. Kurien

Dziekan Wydziału Ekonomii w Madras Christian College. Indie.

Właściwie nie mam nic bardzo rewolucyjnego do powiedzenia. Boję się nawet, że na tle naszej rewolucyjnej epoki i naszej rewolucyjnej Konferencji to, co mogę powiedzieć, wypadnie zgoła żałośnie. Przyjaciele, z którymi dyskutuję o problemach ekonomicznych, mówią mi zawsze, że jestem zupełnie do niczego, bo zajmuje mnie tylko analizowanie sytuacji, a nie wymyślanie rozwiązań. Przyznaję się do winy, ale mam zamiar znowu dzisiaj zrobić to samo, bo wydaje mi się jakoś, że popełniamy tutaj wszyscy jeden

grzech, wielki moim zdaniem grzech symplifikacji. Coś trzeba z tym zrobić, i dlatego będę się trzymał moich analiz.

Wydaje mi się, że dwa główne systemy międzynarodowych stosunków handlowych zawiodły. Zawiódł i merkantylizm i system wolnego rynku, oba okazały się we współczesnych warunkach po prostu złym gospodarowaniem, gospodarowaniem nieekonomicznym. Nie zdajemy sobie jeszcze z tego sprawy, ale chyba to, co teraz próbujemy określić, to już jest system trzeci. Trzeba nam dziś czegoś zupełnie innego niż to, co było dotąd i co znamy. O tym nowym, trzecim systemie nie wiemy jeszcze wszystkiego, jest jeszcze na to za wcześnie. Na pewno wiemy w każdym razie dwie rzeczy. Wszyscy zgadzamy się, że celem ma być bardzo szybki rozwój ekonomiczny, przy zachowaniu zasad sprawiedliwości i w skali całego świata. I wszyscy, albo prawie wszyscy, mamy przekonanie, że cel ten jest możliwy do osiągnięcia, że mamy na to środki. Ale jest jedna wielka niewiadoma. Nie znamy reguł tej nowej gry. Nie ma żadnego sensu stosowania starych reguł do gry nowej. Trzeba więc odkryć zasady trzeciego systemu i stosować się do nich.

Nie jestem oczywiście kompetentny w dziedzinie szczegółów gry, którą trzeba będzie grać. Ale chciałbym zwrócić uwagę na parę faktów, o których nie można zapomnieć.

Przede wszystkim wszelkie fragmentaryczne rozwiązania są do niczego jako takie. Mogą się przydać jako pierwszy krok, ale trzeba postawić drugi, trzeba odkryć całokształt i sens gry. Cóż chcemy właściwie zrobić? Chcemy dokonać, w sposób zamierzony, transferu zasobów z krajów bogatych do biednych. Transfer taki nie nastąpi, jeśli pozostawimy całą sprawę mechanizmom wolnego rynku w skali międzynarodowej. Chcemy więc zastosować świadomą ingerencję w te mechanizmy i dokonać transferu kierowanego, i to jest istota trzeciego systemu.

Jeśli jednak chcemy zrobić właśnie to, jest rzeczą jasną, że zarówno kraje rozwinięte jak rozwijające się muszą wziąć świadomy udział w tej grze, dać w nią planowy wkład. Najpierw powiem parę słów o krajach rozwijających się. Chodzi w ich wypadku o właściwy sposób otrzymywania pomocy i użytkowania jej. Czyli innymi słowy o krótkoterminowe i długoterminowe planowanie. Podam przykład. Jak ogólnie wiadomo, mój kraj, Indie, otrzymują od USA olbrzymie ilości pszenicy. Jedna trzecia naszej pszenicy pochodzi ze Stanów. W rezultacie, ceny pszenicy w Indiach spadły na łeb na szyję i naturalnie spadła produkcja. Dopiero jakieś dwa lata temu odkryliśmy, że tak się dzieje i że trzeba coś z tym zrobić, i rząd wyznaczył komisję cen, żeby ustaliła cenę pszenicy. Ale rząd i komisja zapomniały, że ceny pszenicy wpływają na ceny ryżu, i odwrotnie.

Cała operacja z cenami pszenicy okazała się więc fiaskiem, bo nie zastosowano jednocześnie żadnej regulacji cen ryżu. To tylko jeden, ale bardzo typowy przykład tego, czym staje się pomoc bez krótkoterminowego planowania.

Tak samo jest z planowaniem długoterminowym. Po cóż kraje Afryki lamentują wiecznie, że im więcej eksportują ziarna palmowego tym jego ceny są niższe? Czyż nie lepiej eksportować mniej i uzyskać, oczywiście, wyższe ceny? Aby to móc zrobić jednak, trzeba zastąpić eksport ziarna palmowego innym eksportem, a tego nie da się zrobić, jeśli się nie przewidzi całej sytuacji z góry: momentu kiedy eksport ziarna palmowego osiągnie pułap, źródeł innego eksportu, środków na ich eksploatację itd.

Jeszcze jedna uwaga co do otrzymywania pomocy. Wyobraźmy sobie, że kraje bogate postanawiają wreszcie, że będą okropnie wielkoduszne i że podnoszą swój wkład na fundusz rozwoju z nędznych 0.3% czegoś tam na wspaniałe 3% czegoś. Chodzi o to, kto mianowicie odniesie z tego korzyść w krajach biednych? Czy czasem nie ich kapitaliści i spekulanci? Wiem z doświadczenia mego własnego kraju, jak używane bywają nieraz przysyłane kapitały. Idą na lewo, nazywamy to wtedy „czarne pieniądze", i gentlemani, którzy się tym zajmują, wiedzą doskonale, co z nimi zrobić. Wiedzą na przykład, że gdy produkcja żywności spada, to ceny pójdą w górę, są bystrzejsi znacznie niż rząd. i wykupują żywność, żywność znika z rynków, i mamy więcej kłopotów niż gdybyśmy mieli mniej pieniędzy krążących w kraju.

Jeśli nowy system, system zamierzonego transferu środków, ma więc funkcjonować, to reguły gry muszą być obserwowane także przez kraje otrzymujące pomoc. Chciałem zasygnalizować, że to nie będzie łatwe, to będzie wymagało bardzo intensywnego myślenia i zapewne jakiejś sprawozdawczości, i zapewne jakiejś kontroli, nie krajów dających, nie o to chodzi, tylko kierownictwa systemu, bo system, jak przyznajemy wszyscy, ma być zabiegiem zamierzonym i planowym.

Teraz przejdę do reguł gry, które obserwować muszą kraje dające. Przede wszystkim muszą one przyjąć, że system pomocy musi być systemem długoterminowym, obliczonym na dziesiątki lat. W przeciwnym wypadku, lepiej powiedzieć sobie odrazu, że nie traktujemy sprawy poważnie. Jeśli jednak system jest na dziesiątki lat, to trzeba go również planować. Trzeba, żeby skończyła się wreszcie sytuacja, w której nasi ministrowie finansów wędrują co roku od kraju do kraju po bogatym świecie, nie poto już nawet żeby prosić o cokolwiek, tylko żeby się na miłość boską dowiedzieć, czy coś mamy dostać, kiedy, co i na jakich warunkach. Żaden planowy rozwój nie jest możliwy przy pomocy tak dawanej.

Po drugie, jeśli system ma być traktowany poważnie jako system rozwoju a nie filantropii, to trzeba pomagać się rozwijać, a nie tylko dawać pewne rzeczy do konsumowania. Nie może być tak, że na przykład przysyła nam się różne maszyny i obiecuje się części do nich, jak się zepsują, tylko za nic nie chce nam się powiedzieć, jak się je robi. Taka pomoc nie jest pomocą w rozwoju, tylko jest oszukiwaniem siebie.

Po trzecie, kraje rozwinięte muszą zrozumieć, że ich pomoc nie może polegać tylko na dawaniu. Muszą również przyjmować. Nie ma najmniejszego sensu mówić krajom rozwijającym się: macie tutaj trochę kapitałów, produkujcie sobie co tylko chcecie, ale my nie będziemy tego kupować. Właśnie to się teraz wciąż robi, ale to nie jest pomoc tylko błędne koło. Kraj, który się rozwija, musi eksportować, a to znaczy, że trzeba kupować jego towary. Jeśli zaś trzeba kupować, to być może trzeba przestawić własną gospodarkę, zaplanować miejsce na te zakupy, czegoś już nie wyrabiać, a za to wyrabiać może co innego, to czego potrzebują właśnie kraje biedne. I jest jasne, że tego nie może zrobić na własną rękę jakiś jeden zaawansowany kraj, nie może w każdym razie w sposób wystarczający i na długo, to musi być już plan uzgodniony w skali międzynarodowej, tak aby było minimum ryzyka, minimum strat. Jest więc również regułą gry to, aby kraje dające pomoc współpracowały z sobą, aby uzgodniały wspólną strategię, sam globalny transfer zasobów i udziały, które w nim mają mieć poszczególni dostawcy i producenci.

Dr Max Kohnstamm

Współtwórca Wspólnoty Węgla i Stali i jej długoletni sekretarz. Obecnie wiceprezydent Komitetu Stanów Zjednoczonych Europy.

Dyskutujemy tu cały czas o stosunkach międzynarodowych. Visser't Hooft mówił o odpowiedzialnej międzynarodowej społeczności. Otóż jeśli chcemy podejść do tego tematu w sposób konkretny, musimy mówić o zmianie samych struktur obecnego układu. Czemu układ ten trzeba zmienić? Bo, jak widzimy bardzo dobrze na przykładach zarówno sytuacji ekonomicznej jak sytuacji zagrożenia wojennego, jest to układ destruktywny dla człowieka i dla ludzkiego braterstwa. Nasze stosunki międzynarodowe są królestwem chaosu: złych księstw i mocy. Proszę zrozumieć mnie dokładnie: nie królestwem złych ludzi, tylko właśnie „mocy", które czynią ludzi niewolnikami. Te moce to obiektywny układ międzynarodowy. To on czyni niemożliwym ludzkie braterstwo.

Czemu jednak tak jest? By to zrozumieć, trzeba cofnąć się nieco

wstecz. W naszej bogatej części świata wiek dziewiętnasty był wiekiem gwałtownych zmian społecznych, i istniejące układy, wówczas wewnątrz poszczególnych krajów, zaczynały być również dla człowieka destruktywne. Kościół mówił wtedy o miłcsierdziu, był sentymentalny, i dlatego nie wniósł nic konstruktywnego. Tymczasem inni, począwszy od Marxa do Keynesa, mówili o strukturach ustrojowych. W końcu również Kościół odkrył, że jest różnica między etyką indywidualną, a etyką społeczną, że w układach społecznych miłość nie może przechodzić bezpośrednio od człowieka do człowieka, tylko przechodzi za pomocą form organizacyjnych, struktur.

Co jednak, mówiąc ściśle, rozumiemy przez struktury? Rozumiemy przez nie polityczny ustrój, czyli ład, który ustanawiają i który utrzymują trzy rzeczy: prawo, instytucje i egzekutywa, czyli władza dysponująca środkami przymusu. Bez tej trójcy nie jest możliwy żaden ład, żaden funkcjonujący ustrój, ani pokój ani wspólnota. I ta trójca istnieć może tylko nierozdzielnie, każdy z jej poszczególnych członów degeneruje się w oderwaniu od innych. Władza stosująca przymus staje się na przykład tyranią bez prawa i bez instytucji. Prawo niezinstytucjonalizowane jest tylko mętnym sentymentem, nie jest w ogóle prawem, jeśli nie jest wprowadzane w życie przez organa publiczne i jeśli nie jest praworządnie zmieniane. Nie ma bowiem prawa tam, gdzie nie ma legalnie uznanego procesu jego zmian. Nie ma także prawa bez pewnej bazy wspólnych przeświadczeń, bez poczucia wspólnoty losu, bez jakiegoś zrozumienia wspólnego interesu.

To więc nazywam strukturami: prawo, instytucje i władza dysponująca środkami przymusu. Nasz układ międzynarodowy jest dlatego chaotyczny i destruktywny, że nie ma w nim struktur. Nie ma społecznych kanałów obiegu miłości.

Nie ma struktur, więc nie ma też procesu identyfikacji, a bez identyfikacji nie ma prawdziwej wspólnoty. Tutaj również trzeba być świadomym różnicy między stosunkami prywatnymi a społecznymi. W życiu prywatnym możemy solidaryzować się głęboko z cierpieniami drugiego człowieka, traktować nawet jego małe problemy i troski tak jakby były nasze własne. Ale człowiek, który jest odpowiedzialny za zbiorowość, za kolektyw, nie może się w ten sposób identyfikować z partnerem, który reprezentuje inną zbiorowość, na przykład inny naród. Dlaczego tak jest? Za naszymi stosunkami osobistymi stoją, choć nie zdajemy sobie z tego sprawy, całe wieki praw, instytucji i przymusów, stoją formalne i nieformalne społeczne umowy i nakazy. Musiały one powstać, by nas chronić. Człowiek jest zawsze dla człowieka niebezpieczny, choć wieki cywilizacji pozwoliły nam niemal zapomnieć o tym, a w każ-

dym razie zapomnieć w jak wielkim stopniu jest to prawdą i jak głęboko sięga. Dzięki wiekom struktur, które chronią prywatne stosunki, wiemy co może a czego nie może zrobić drugi człowiek, czego się po nim spodziewać, jesteśmy z nim bezpieczni. Zresztą — i to jest również różnica kapitalna — mamy prawo, w ostateczności, poddać mu się, ucierpieć coś, przegrać, etyka indywidualna pozwala nam na to. Gdyby jednak postąpił tak ktoś, kto odpowiada nie za siebie tylko, lecz za innych, za zbiorowość, nie byłoby to już „poświęcenie się". Byłaby to zdrada.

Za stosunkami poszczególnych zbiorowości w naszym układzie międzynarodowym nie stoją żadne struktury, żadne formy prawno-organizacyjne, a „poświęcić się" nikomu nie wolno. Jakże może zmienić się głębiej nasz system ekonomiczny, jak możemy wyzwolić się z groźby wojny w sytuacji, w której każdy poszczególny kolektyw żyje jak w dżungli, żyje jak wśród dzikich zwierząt, których nie łączy żadna wspólnota, żaden ustrój, oparty o prawo, instytucje i sankcje przymusu? Przerażliwa jest samotność naszych narodów, z których każdy jest w gruncie rzeczy zdany tylko na siebie, na prawa dżungli i na nieobliczalność i dowolność otaczających go innych zbiorowości i przewodzących im ludzi. W swych wewnętrznych stosunkach, nasze kraje przezwyciężyły bardzo powoli, bardzo stopniowo, tę dowolność i nieobliczalność, budując cierpliwie trójcę praw, sankcji i instytucji. Lecz w stosunkach między narodami nie ma nic w tym rodzaju. Żyjemy w kompletnym osamotnieniu, w destruktywnym układzie, w którym każdy inny naród jest zawsze potencjalnym wrogiem, dziką bestią, niegodną najmniejszego zaufania, zimnym drapieżcą, nawet jeśli człowiek, który go aktualnie reprezentuje jest ciepłą, ujmującą istotą ludzką.

Otóż ten układ właśnie jest przyczyną zjawiska wojny, to on zagraża nam stale unicestwieniem atomowym. W tej groźbie jednak jest mimo wszystko nadzieja. Nadzieja, że sam strach zmusi nas wreszcie do zmiany układu dżungli na strukturę wspólnoty.

Jakże to zrobić jednak? Jak stworzyć naszą trójcę z niczego? Jeśli istotnie nie ma wspólnoty bez jakiegoś stopnia identyfikacji, a nie może być indentyfikacji bez prawa, instytucji i sankcji, które nas chronią, to sytuacja jest przecież beznadziejna?

Nie jest beznadziejna. Roger Mehl wyraził chyba najlepiej, na czym polega nadzieja, pisząc w swym artykule: „Kościoły powinny wydobywać na światło dnia same zręby istniejących układów społecznych, ich sprzeczności, ich niesprawiedliwości i powinny wypatrywać w tych układach szczeliny, w których mogłaby zakorzenić się zmiana".

Gdzież są szczeliny? Ojciec Verghese bardzo słusznie mówił dziś rano o tym, że najczęściej rozpęknięcia układu dżungli, początki ja-

kiejś identyfikacji — następują wbrew rozumowi, wbrew logice — poprzez cierpienie. Jest to chyba istotnie główna z przyczyn tego, że w Europie zmiana już się zaczęła. Nawet dla Europejczyków, z ich rekordową wprost historią zabijania się nawzajem, dzieje ostatnich dwu pokoleń poszły pod tym względem trochę już za daleko, i zdołały przestraszyć nas tak bardzo, że struktury państw suwerennych jakby się zarysowały. Powstała jakaś szczelina, jakaś tęsknota za zmianą, za solidarnością, pojawiła się pewna gotowość do zapoczątkowania czegoś w rodzaju trójcy: prawa, instytucji i sankcji o szczebel wyżej niż dotychczas...

Inny ważny czynnik stanowią tu całkiem materialne wymogi społeczeństw nowoczesnych. Potrzeba większych rynków, szerzej zakrojonych planów, kooperacji w przemyśle i w rolnictwie... Początek procesu identyfikacji nastąpić może przy okazji tak prozaicznej jak ta, że ktoś nie może sprzedać pomidorów w momencie, gdy chce je sprzedać. A gdy ten początek już nastąpi, w dziedzinie całkiem materialnych, bezpretensjonalnych spraw, coś zaczyna się dziać. Jest szczelina. I wtedy można się już brać do roboty.

Cóż jednak trzeba robić? — Trzeba instytucjonalizować to, co się stało, to znaczy identyfikację. Identyfikację, która zaszła pierwszy raz, czy tylko zaczęła zachodzić, wbrew logice, wbrew rozumowi, poza istniejącym faktycznie układem i wbrew niemu, i która jest po prostu chwilą łaski, najczęściej bardzo przelotną chwilą. Ta chwila jednak jest szczeliną i trzeba w niej coś zasadzić. Jeśli zasadzimy ziarno prawa, instytucji, sankcji, ale wspólnych już instytucji, wspólnego prawa, to zaczyna istnieć struktura, nowy układ społeczny, a nietylko ulotna chwila łaski. Weźmy na przykład Wspólnotę Węgla i Stali, małe niepozorne monstrum, skomplikowane, techniczne i wulgarne, w którym jednak są jakieś zalążki elementów naszej trójcy. Z chwilą gdy świat dostrzega te zalążki, zaczynają dziać się cuda. Ludzie, którzy byli sobie obcy (a obcy są zawsze wrogami, czy potencjalnymi wrogami, nawet łacina uczy nas tego), zaczynają być czymś w rodzaju współobywateli. Zaczynają widzieć inaczej wspólny interes. Ten interes nie jest jakiś lepszy, wznioślejszy, tyle że ma szerszy kontekst, staje się samolubstwem oświeconym, a oświecone samolubstwo to baza politycznego kompromisu, baza pokoju, baza sprawiedliwszej gospodarki.

Zmiany, których początki tu opisałem, są starym, znanym procesem historycznym. W ten sposób plemiona zamieniły się z czasem w narody. Proces ten nie przekształca samej natury ludzkiej, ale zmienia konkretne zachowania, gdyż prawo, instytucje i sankcje tworzą im ramy, w których muszą być lepsze, nawet gdy — subiektywnie — człowiek wcale nie chce by tak było.

Obecnie proces konstruowania się wspólnoty zaczął się w Europie. I musi być kontynuowany, musi powtórzyć się także gdzie indziej. I powtarza się. W Ameryce Środkowej mało się o tym mówi, ale dzieje się właśnie to. W Ameryce Południowej są jakieś próby, chwiejne próby ale jednak. Są takie próby w Afryce, są w Azji Południowo-Wschodniej, są w wielu innych rejonach. Ten sam proces nastąpi, musi nastąpić, w stosunkach Wschodu i Zachodu, nie drogą rozpadania się czy rozsadzania naszych bloków, tylko w ten sposób, że najpierw zamienią się one we wspólnoty, a potem zacznie się proces już nie prób zdominowania jednego przez drugi, tylko identyfikacji, uświadamiania sobie wspólnoty losu, całkiem materialnych interesów i konstruowania w końcu nieefektownych, skomplikowanych, technicznych struktur prawa, instytucji i sankcji. Procedura będzie tu taka właśnie, o jakiej pisał Roger Mehl: nie żadne heroiczne przełomy, nie brawurowe czyny jakichś „permanentnych guerilli" pokoju, tylko nudna, przyziemna, nieromantyczna robota, polegająca na siedzeniu spokojnie i niestrudzonym wypatrywaniu szczelin, tak by można było zasiać w nich jakąś małą, minimalną może zmianę. To jest jedyna droga jaką widzę w stosunkach Wschodu z Zachodem, jedyna droga odpowiedzialna.

Nie chcę sprawiać wrażenia, że próbuję przeciwstawić tak modnym wśród nas tutaj ogólnym teoriom czy mitom o „permanentnej rewolucji" — jakiś mit wiekuistego pokoju. Wiem i przyznaję, że bywają sytuacje, w których tylko obalenie, środkami krwawej przemocy, istniejących złych struktur prawa, instytucji i sankcji, może być rozwiązaniem. Przyznaję to, choć wolałbym, żeby nasi teoretycy strasznej prawdy, że czasem trzeba wyrażać miłość — zabijając, nie obchodzili się z nią tak lekko, nie tworzyli uproszczonych abstrakcji, bo abstrakcje w takiej jak ta sprawie rodzą zawsze, w sposób nawet niezamierzony, okrucieństwo dla żywych istot ludzkich.

Nie chcę tworzyć innej abstrakcji, proponować mitu wiekuistego pokoju. Ale zajmując się tu całokształtem układu międzynarodowego, a nie sytuacjami wewnętrznymi poszczególnych krajów, muszę powtarzać za Mehlem: „trzeba wypatrywać szczeliny". Muszę powtarzać to, bo wiemy wszyscy doskonale, że miał rację Reinhold Niebuhr, pisząc, że jeśli nie przezwyciężymy anarchii ciemnych mocy, układu dżungli, to cywilizacja nasza musi zginąć. To prawda, można próbować przezwyciężać anarchię środkami gwałtu i nie jest wykluczone, że damy się wpędzić właśnie w to. Ale będzie to już wtedy gwałt atomowy. Także w stosunkach między Północą a Południem, światem bogatym a światem biednym, gdyby miało przyjść do tego rodzaju rozrachunków, to już będzie gwałt atomowy, pamiętajmy.

Trzeba zmieniać istniejący zły układ drogą zmian pokojowych, drogą procesu konstruowania trójcy: praw, instytucji, sankcji. Nie ma innych dróg, którymi można dziś i wolno to robić. Jeśli tak zwany kapitalistyczny Zachód i tak zwany komunistyczny Wschód nie pójdą tędy, unicestwimy świat. Nasz i Boga.

Lud izraelski, który pozostał wierny synagodze i z którym nie jesteśmy jeszcze zjednoczeni, ma specjalny, świąteczny dzień, przeznaczony na radowanie się z Prawa. Właśnie Prawo bowiem, ludzkie prawa, przepisy, instytucje, a także sankcje, pozwalają żyć spokojnie i po ludzku mnie, tobie, Kainowi i całym naszym zbiorowościom. Byłby to, jak sądzę, ważny krok w kierunku pokoju, gdyby Kościół Pana Naszego mógł przyłączyć się do ludu Izraela w jego święcie radowania się z Prawa.

Dr Helmut Gollwitzer

Profesor teologii na uniwersytecie i w akademii teologicznej Berlina Zachodniego, autor wielu książek dotyczących między innymi dialogu z marksizmem.

Moim zdaniem pierwszym zadaniem Kościołów w obecnej chwili jest jednoznaczne wreszcie, stanowcze „nie" powiedziane wojnie. Dopiero gdy powiedzą „nie" wojskowym i politykom i gdy przede wszystkim oprą własne postępowanie na tym swoim stanowisku, będą mogły przystąpić do drugiego zadania, o którym mówił dr Kohnstamm, to znaczy do współpracowania z politykami w szukaniu wyjścia z obecnej „równowagi strachu" w jakimś nowym systemie międzynarodowego prawa i bezpieczeństwa. Dopiero i tylko gdy Kościół postawi krok pierwszy, współpraca ta będzie uzasadniona. I tylko jeśli pierwszy krok nastąpi — powiedzenie „nie" wojnie będzie naprawdę czymś więcej niż sloganem.

Chciałbym przedstawić, w formie pytań, parę całkiem konkretnych wniosków.

1. Czy w krajach, które już posiadają broń atomową, Kościoły nie powinny sprzeciwiać się bardzo ostro jej jednostronnemu użyciu, pod pretekstem unieszkodliwienia potencjalnych nieprzyjaciół, wojen prewencyjnych itp.?

2. Czy w krajach, które jeszcze takiej broni nie posiadają, nie powinny nalegać na rządy, aby się o nią nie starały, lecz przeciwnie, by zobowiązały się w jakiejś międzynarodowej konwencji, nigdy jej nie produkować?

3. Czy Kościoły nie powinny dać znacznie silniejszego moralnego poparcia naukowcom, technikom i w ogóle wszystkim obywatelom, którzy odmawiają współpracy w produkcji broni jądrowej i służby wojskowej, wymagającej jej użycia?

4. Czy nie powinny zachęcać swych narodów do rezygnacji z pewnych swych specyficznych interesów dla dobra bezpieczeństwa międzynarodowego, nawet jeśli te interesy są uważane za ważne?

Na zakończenie chciałbym zilustrować to, o czym tu mówiłem, na przykładzie problemu niemieckiego, gdyż jest on tak ważny dla pokoju w Europie, a bez pokoju w Europie nie można zacząć nawet myśleć o żadnym systemie międzynarodowym. Pochodzę z Berlina zachodniego i jestem obywatelem Niemiec Zachodnich. Rząd Niemiec Zachodnich stawia sobie w swej polityce zagranicznej trzy cele, która są przeszkodą dla pokoju w Europie. Cele te mają poparcie wielu naszych obywateli, co nie jest niezrozumiałe, jeśli się zważy, że przynajmniej dwa z nich muszą być bliskie Niemcowi kochającemu swój kraj, mimo że w imieniu narodu niemieckiego popełnione zostały za czasów Hitlera tak straszliwe zbrodnie.

Trzy cele, o których mówię, są następujące: 1. Zjednoczenie Niemiec drogą *Anschlussu* Niemieckiej Republiki Demokratycznej. 2. Rewizja obecnych granic wschodnich Niemiec. 3. Posiadanie broni nuklearnej, w ramach NATO.

Zachodnie państwa NATO, chcąc zapewnić sobie usługi żołnierzy z Niemiec, sprzyjały tym dążeniom. Każdy jednak, poza Niemcami Zachodnimi, wie dziś doskonale, że są to dążenia nierealistyczne i że upieranie się przy tych celach jest przeszkodą dla pokoju w Europie.

Mimo to nikt nie chciał powiedzieć prawdy narodowi niemieckiemu, ani rząd federalny, który stworzył nawet atmosferę utrudniającą wszelką publiczną dyskusję, ani rządy krajów zachodnich. Jak dotąd tylko prezydent de Gaulle stwierdził jasno, że nasze granice wschodnie są nienaruszalnymi już granicami. W roku 1965, w jesieni, Kościół Ewangelicki Niemiec wydał oświadczenie, w którym bardzo ostrożnie radził rządowi NRF, aby wyrzekł się idei odzyskania ziem na Wschodzie, które odpadły w czasie ostatniej wojny. Wzbudziło to niezwykle ostrą opozycję, także w Kościele, i pewna ilość naszych bardzo wpływowych środowisk jest zdecydowana nie dopuścić w przyszłości do tego, by Kościół wtrącał się do problemów politycznych. Osobiście uważam, że wręcz przeciwnie, jest to zadaniem naszego Kościoła mówić wyraźnie narodowi niemieckiemu, że musi uznać konsekwencje drugiej wojny, że powinien porzucić wszelką myśl o odzyskaniu choćby jednej mili utraconych ziem, że trzeba zakończyć ukrytą wojnę bratobójczą między dwoma niemieckimi republikami, że rząd Niemiec Zachodnich musi wobec tego zrezygnować ze swych roszczeń do reprezentowania całych Niemiec, że wreszcie, jedyną drogą zbliżenia dwu części niemieckiego narodu jest uznanie *status quo*, a udział

w posiadaniu broni nuklearnej NATO jest głęboko szkodliwy nietylko dla Europy ale dla samych Niemców.

Mówię tu o tym szczegółowo, bo moim zdaniem uznanie tych wszystkich faktów stanowi konkretny i konieczny wkład niemiecki w integrację, o której mówił dr Kohnstamm, że tu jest bardzo ważna „szczelina", w której jednak jak dotąd — zamiast ziarna zmian na dobre — jest dynamit.

W naszym Kościele nie ma jednak zgody co do tych spraw. Nie jest to zapewne wypadek odosobniony. Dlatego chciałbym zakończyć innym praktycznym pytaniem. W jaki sposób nasza ekumeniczna wspólnota Kościołów mogłaby dopomagać Kościołom w pojedynczych krajach w zorientowaniu się w swych zadaniach i w wypełnianiu ich? Wszak nie tylko głos pojedynczych chrześcijan, ale również oficjalny głos Kościoła jako takiego powinien być usłyszany i jest potrzebny w naszej drodze do międzynarodowego systemu prawa i bezpieczeństwa. Jesteśmy wszyscy odpowiedzialni za rozsądek polityczny każdego z nas, i nie wolno nam zwlekać. Może zostało już bardzo niedużo czasu.

Metropolita Nikodim Rotow

Kierownik Wydziału Spraw Zagranicznych Patriarchatu Moskiewskiego Kościoła Prawosławnego w Rosji.

Idea jakiejś „ponadnarodowej" administracji, koniecznej rzekomo by położyć kres takim nieuczciwym poczynaniom jak akcje militarne, naciski polityczne czy imperializm ekonomiczny, jest ideą nieoperatywną i bezpłodną. Jest sprzeczna z nieodwracalną i historycznie ukształtowaną rzeczywistością, gdyż godzi w zasadę pluralizmu państw i formacji narodowych, oraz w wolność ludzką, z którą ten pluralizm ściśle się wiąże. Takie powszechnie przyjęte formy pluralizmu, jak suwerenność państwowa i zdrowy, nie-egoistyczny nacjonalizm, wykluczają bez najmniejszej wąpliwości wszelkie interwencje jakichś organizacji „ponad-narodowych" w sprawy wewnętrzne poszczególnych narodów, tak samo jak wykluczają interwencję każdego obcego państwa, które chciałoby się podjąć roli międzynarodowego żandarma. Samo życie dowodzi w sposób jasny niemożliwości organizacji ponad-narodowych oraz nieuchronności fiaska policyjnych akcji żandarmów.

Jednocześnie jednak pluralizm nie wyklucza, lecz przeciwnie nawet zakłada, potrzebę i legalność stwarzania i umacniania takich przedstawicielsw międzynarodowych, których celem jest obrona pokoju i rozwiązywania ważnych problemów wspólnych. Przykładem jest tu ONZ. Warunkiem jest jednak to, że jedynym oparciem dla

akcji tego rodzaju organizacji będzie ich prestiż moralny, płynący z prawdziwie humanitarnej, altruistycznej i szlachetnej działalności. Wszelkie próby zarządzania, wszelkie funkcjonowanie jako „ponadnarodowy" rząd są absolutnie niedopuszczalne.

Ze sprawozdania Sekcji II Konferencji, poświęconej naturze i funkcji państwa w rewolucyjnej erze współczesnej.

W młodych krajach, w związku z budowaniem wspólnot narodowych, wyłania się problem nacjonalizmu. Wielu ludzi ma dziś bardzo zrozumiałe uprzedzenia przeciw nacjonalizmowi. Staraliśmy się jednak zastanowić bez takich uprzedzeń, czym jest on naprawdę w świecie młodym, jaką rolę spełnia. Nacjonalizm, w ich sytuacji, ucieleśnia samą ideę wspólnych celów, celów narodowych, jest instrumentem w walce o niezależność. Jego celem jest w tym wypadku uwolnienie się do starych struktur kolonializmu. Nacjonalizm jest także, po uzyskaniu niepodległości, osią, wokół której tworzy się jedność ludów różnych grup etnicznych, różnych języków, mających stworzyć razem jedno nowoczesne państwo. Dla tych ludów inne, bardziej abstrakcyjne idee nie miałyby zapewne takiej siły atrakcyjnej i takiej jednoznaczności emocjonalnej...

Dr Bola Ige

Nigeria. Przywódca radykalnej politycznie grupy United Progressive Grand Alliance. Były sekretarz generalny Ruchu Studentów Chrześcijańskich w Nigerii.

Przez długi czas pewnym ideałem demokracji były dla nas Indie, ale straciły już swą siłę atrakcyjną. Dr Kwame Nkrumah nie był może osobistością szczególnie sympatyczną, lecz uosabiał jakiś ideał także, i od czasu obalenia jego rządu, nikt już w Afryce nie jest pewny dokąd idziemy. Na kogóż mają więc spoglądać teraz nasze narody jako wzór i symbol?

Dr Eduard Mondlane

Tanzania. Etnolog, przywódca ruchu walki o wolność FRELIMO

Nie we wszystkim zgadzam się z kolegą Bola Ige, ale trzeba sobie powiedzieć jasno o co walczymy. O co walczą wszystkie młode kraje Afryki i Azji? Walczymy o to, aby być sobą. Chcemy sami prowadzić swoje sprawy według własnych potrzeb.

Konferencję zakończyło przyjęcie wielu rezolucji, w których znalazły odzwierciedlenie rozmaite wyrazy troski współczesnego chrześcijaństwa o to „co i jak robić". Powyższe fragmenty ilustrują tylko niektóre jej aspekty. Wydaje się jednak, że sama ta troska właśnie, sama zdecydowana wola podjęcia aktywnej, konkretnej odpowiedzialności za los świata i postawienia tego w samym centrum etyki chrześcijańskiej, to największa „rewolucja" i najbrzemienniejsze w skutki zobowiązanie, jakie podjęto.

Anna Morawska

SPROSTOWANIE do nru 145/146

Ponieważ w moim artykule *Konserwacja zabytków w Polsce po II wojnie światowej* niezbyt precyzyjne sformułowanie mogło wywołać u czytelnika wrażenie, że winą za źle przeprowadzoną ewidencję zabytków nieruchomych obciążyłem Ośrodek Dokumentacji Zabytków Ministerstwa Kultury i Sztuki, chciałem wyjaśnić co następuje: jest rzeczą oczywistą, że za jakość ewidencji O. D. Z. nie jest odpowiedzialny, ponieważ akcja ta, przeprowadzona została przez Ministerstwo Kultury i Sztuki w r. 1959, podczas gdy O. D. Z. powołany został do życia w r. 1962. Wtedy nowa placówka przejęła tzw. „zieloną kartotekę", czyli ewidencję zabytków nieruchomych i na jej podstawie przeprowadziła weryfikację zabytków.

Wyjaśnienie to nie zmienia postaci rzeczy, że ewidencja miała poważne braki i że stan ten odbił się na pierwszej fazie prac O. D. Z. (czyli na weryfikacji) ujemnie. Faktem jest jednak, że nieważne są przeszłe błędy i zaniedbania, że istotną sprawą jest przyszłość naszych zabytków i w trosce o te zabytki napisany był artykuł, nigdy zaś jako próba jakiegokolwiek „rozrachunku".

Tadeusz Chrzanowski

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

AKTUALNOŚĆ MOUNIERA

Inwektywy Karola Péguy przeciwko historii są równie sławne jak te, które rzucał Valéry, i z pewnością równie słabo uzasadnione. Péguy popiera je przykładem z własnego życia: pewnego dnia dwóch studentów w poszukiwaniu tematu tezy indagowało go w związku ze sprawą Dreyfusa *. To, co dla Péguy było samym życiem, zrosło się z jego umysłem i sercem, dla nich stało się już zewnętrznym, obcym historycznym przedmiotem. Ten bunt Péguy wcale mnie nie przekonuje, nie tylko dlatego, że nie można odrzucać czy nie dopuszczać tego co nieuniknione, lecz także z tej racji, że historia prawdziwa wcale nie jest tym, co on zwalczał. Historyk bynajmniej nie patrzy na ludzi z zewnątrz — to właśnie on przenika ich od środka, rozumie od wewnątrz, przeżywając na nowo czym byli — sprawia, że odżywają. Historia jest sympatią i zrozumieniem. Jest perspektywą dzisiejszości otwierającą się ku temu co minęło. Przeszłość wciąż wzbogaca się o nowe konsekwencje, dlatego też jest rozumiana coraz lepiej. Historia — właściwie pojęta — jest twórczą wiernością. Czyż historyk nie bywa bardziej prawdomównym świadkim niż ten, kto sam przeżył kiedyś dane wydarzenia, lecz teraz, zamiast naprawdę ożywić je w sobie, ucieka się do rekonstrukcji uwarunkowanej przez to czym sam się stał i nie liczącej się z deformacjami pamięci? Dlatego studia „historyczne", które zaczynają się ukazywać dziś, w szesnaście lat po śmierci Mouniera, są tak pasjonująco ciekawe. 5 — 20 lat to dobry dystans. Okoliczności się zmieniły, namiętności przygasły, spojrzenie może być bezstronne nie stając się obojętnym. Można dostrzec zapewne nie nowego Mouniera, lecz nowe jego aspekty związane z wymaganiami chwili.

Henry Duméry zaledwie znał redaktora „Esprit". W odczycie, który publikuje „Bulletin des amis d'Emmanuel Mounier" [1], Duméry widzi

* Szkic J. Lacroix został opublikowany w numerze „Le Monde" z 13 lipca 1966.

[1] Henry Duméry *Hommage à Mounier* w „Bulletin des Amis d'Emmanuel Mounier", nr 17 styczeń 1966.

w nim przede wszystkim tego, kto demaskował „zdradę ludzi czynu" w tym samym czasie, gdy Julien Benda demaskował „zdradę klerków". „Ten kto działa" — mówił Mounier — bardziej niż ktokolwiek inny „musi wciąż odprawiać rekolekcje myśli". Przed nim już Jaurès głosił, że orientacja polityczna jest niemożliwa, bez „wyrobienia w sobie świadomości uniwersalnej" i że „stworzenie partii pracy" zakłada „ogólną filozofię". Wypracowanie jej zajęło Jaurèsowi 11 lat (1881—1892). Niedawno André Robinet słusznie zwrócił na nią naszą uwagę.[2] Sam Marks zawsze sądził, że choć filozofia rewolucji musi być immanentna w stosunku do działania, niemniej wymaga ona kompletnej wiedzy, logiki obejmującej wszystkie treści życia, prawdziwej „filozofii rewolucji". W tego rodzaju równowadze myśli i działania Duméry odkrywa źródło zasadniczego zdrowia i słuszności myśli Mouniera. Nakłaniając do szczerego i całkowitego zaangażowania Mounier pojmuje je nie bez jednoczesnego oderwania, to jest panowania nad sobą i powrotu do siebie w trakcie działania. W przeciwieństwie do innych Mounier nie propagował czystego zaangażowania lecz myśl zaangażowaną i jednocześnie wolną, oswobodzoną (*la pensée engagée-dégagée*). Tę samą, lecz pełniejszą wizję Mouniera odnajdujemy w dziele kogoś, kto go wcale nie znał. Wielką zasługą Jean Conilha jest przedstawienie idei Mouniera żywym i precyzyjnym stylem i we wzajemnym powiązaniu, tak że tworzą one jakby rozwijający się łańcuch a nie zamknięty system. Chciałbym szczególnie podkreślić aktualność niektórych kwestii poruszonych w książce Conilha. W czasach gdy tyle się mówi o dialogu, Mounier stanowi jego doskonały przykład zwłaszcza przez swój stosunek do marksizmu. Niestrudzenie, aż do śmierci, mimo ciosów z prawa i z lewa, mimo głupich lub nie bezinteresownych ataków, prowadził dialog z marksizmem zarówno w sobie samym jak i na zewnątrz — z intelektualistami i działaczami komunistycznymi. Lecz im bardziej zbliżał się sercem, działaniem a nawet i myślowo do ruchu komunistycznego, tym mocniej afirmował najżywsze i najostrzejsze rysy swojej własnej filozofii, kładąc nacisk na wewnętrzność a zarazem transcendencję, realność i prymat tego co duchowe. Wynika stąd, że dialog jest stawianiem czoła — a personalizm jedynym terenem, na którym może się toczyć uczciwe i owocne zmaganie z marksizmem. „Między nim a nami to na wszystkich planach walka totalna, najbardziej istotna do jakiej można go wciągnąć". Zagadnienie alienacji jest być może najbardziej znaczącą ilustracją. Co najmniej w pewnym okresie swego życia Marks przypisywał jej podstawowe znaczenie i w alienacji ekonomicznej widział źródło wszystkich innych jej postaci. „Alienacja religijna jako

---

[2] André Robinet *Jaurès et l'unité de l'être Seghers*, 1964.

[3] Jean Conilh *Mounier*, coll. „Philosophes", P.U.F.

taka dokonuje się wyłącznie w sferze świadomości, natomiast alienacja ekonomiczna jest alienacją realnego życia." Mounier zgadza się z marksizmem chcąc zwalczać wszelkie alienacje. Ale jego postawa filozoficzna jest bardzo odmienna, ponieważ odkrywa on nieskończenie głębsze korzenie alienacji. Dla Mouniera podstawową alienacją jest sam los stworzenia. Byt stworzony nie jest identyczny ze sobą, nie jest całkowitą i pełną obecnością wobec siebie, nie jest tylko podmiotem lecz także przedmiotem. Musi więc stale sam siebie zdobywać. To jest możliwe, bo Bóg stworzył człowieka wolnym, to jest w pewnym sensie współtwórcą. „Duch wolności niestrudzenie wykrywa i przezwycięża moje alienacje, to znaczy sytuacje, w których poddaję się bezosobowym siłom jako przedmiot". A więc zgoda z marksizmem jeśli chodzi o opanowanie uwarunkowań wolności, wspólna walka o wyzwolenie ekonomiczne człowieka, ale jednocześnie obrona „ducha wolności", bez którego wyzwolenie byłoby niemożliwe i straciłoby cały sens.

Prawdziwym lekarstwem przeciw alienacji jest twórczość. Ponieważ Bóg stworzył nas twórcami, możemy i musimy się wyzwalać. Tu ukazuje się ukryty kościec wykładu Conilha. Wychodzi on od wszystkich sytuacji, gdzie osoba ludzka jest zaangażowana, i wykazuje, jak ona stwarza samą siebie i staje się „ośrodkiem reorientacji obiektywnego wszechświata". Ekonomia liberalna to ekonomia wprzęgająca człowieka w swoją służbę — w służbę ekonomii materialistycznej charakteryzującej się prymatem zysku i prymatem kapitału przed pracą oraz prymatem produkcji przed konsumpcją. Przeciw takiej ekonomii Mounier zarysowuje podstawy ekonomii personalistycznej w służbie całego człowieka i wszystkich ludzi według formuły Francois Perroux. Ekonomia personalistyczna jest zdecentralizowana aż do poziomu osoby, służącej jej jako zasada i model. Nie zadowala się tym, że jest ekonomią obfitości. „Ostateczny punkt, do którego zmierzamy, to nie jest szczęście, wygoda, powodzenie i bogactwo społeczności lecz duchowy rozwój i rozkwit człowieka". Aby to osiągnąć nie wystarczy rewolucja ekonomiczna. Musi ona być personalistyczna i wspólnotowa, materialna i duchowa. To nowego człowieka trzeba stworzyć, eliminując „chorobę drobnomieszczaństwa", ten wrzód, na który cierpi cała zachodnia Europa. Według Mouniera burżuj to człowiek, który stracił Miłość; a sprzyjać rozwojowi osoby, to dać wszystkie szanse Miłości.

Walcząc o człowieka Mounier chciał, aby to była walka totalna. Wprowadził ją także w swoje najbardziej naukowe dzieło „Traktat o charakterze", zaliczające się do domeny „nauki walczącej". Poznanie człowieka realizuje się wyłącznie przez dążenie do humanizmu zgodnego z istotą człowieka. „Traktat o charakterze" wykazuje więc jak osoba ludzka istnieje i rozwija się w napięciu między strukturą zewnętrzności, jak musi ona wciąż wracać do siebie i jednocześnie się

uzewnętrzniać. Jej celem jest stworzenie wspólnoty osobowej kształtującej się „przez podwójny ruch, pozornie sprzeczny, w rzeczywistości dialektyczny, zmierzający ku afirmacji absolutów osobowych, opierających się wszelkiej redukcji, i jednocześnie ku budowie powszechnej jedności świata osób".

Wychodząc od historii Mounier osiąga metafizyczną syntezę. Ten ruch i kierunek życia i myśli Mouniera Conilh stara się odtworzyć. Szczególnie go uderza teoretyczna i praktyczna owocność filozofii przyjmującej osobę za normę wszelkich poszukiwań i działania. Czy to filozofia chrześcijańska? — pyta na zakończenie i odpowiada: raczej filozofia z inspiracji chrześcijańskiej. „Feu la chrétienté" — ten tytuł stał się sławny. Dla Mouniera, podobnie jak potem dla Soboru „chrześcijański porządek" jest martwy. Pewien typ społeczeństwa dogasa — trzeba odważnie zdać sobie z tego sprawę, aby budować inne. Mounier sądził, że w tym dziele odbudowy chrześcijanin musi mieć swoje miejsce i pracę. „Niech więc umie odróżniać wybuchowe fermenty wiary od socjologicznych amalgamatów, z pewnością koniecznych ze względu na wcielenie, lecz przemijających i odnawiających się na horyzoncie historii. W ten sposób będzie mógł zacząć słuchać innych i będzie też słuchany. Przez swoją walkę i przez słowa zwrócone do wszystkich Mounier stał się rzeczywiście prorokiem i wychowawcą tego wielkiego zgromadzenia i dialogu, od którego zależy los całej ludzkości."

Jean Lacroix

Tłum HB

PYTANIA

ZWYCIĘZCY I ZWYCIĘŻENI

1

Kupiwszy drugie wydanie antologii *Poezja polska 1914—1939* w opracowaniu Ryszarda Matuszewskiego i Seweryna Pollaka wpadłem na zgubny pomysł przeczytania jej od deski do deski. Dlatego, że pierwsze wydanie umknęło mi sprzed nosa, wykupione natychmiast, obecne wzbudziło większy apetyt. Pomysł, jak rzekłem okazał się zgubny, gdyż po przeczytaniu kilkunastu utworów traci człowiek wrażliwość. Istnieją jednak wyjątki. Zdarzało się w czasie żmudnej, trwającej ponad tydzień lektury, że gdy już miałem odłożyć na bok antologię ze zwisającymi

z niej frędzelkami zakładki, natrafiałem na wiersze, od których niepodobna było się oderwać. Wracała wrażliwość, próg snu się obniżał, każde słowo trafiało na strunę znaczeniową i dźwięczało jak dźwięczeć powinno. Magia poezji — dobrze pamiętam kiedy działała. A więc wtedy, gdy z powodzi różanych westchnień wyłonił się Staff, a potem jeszcze większy nad niego, chociaż znikomek za życia — Leśmian. Potem długo — długo nic i raptem pojawił się Lechoń. Ze zdziwieniem dla samego siebie przebrnąłem przez trzech wieszczów „Skamandra" i dopiero popadłem w prawdziwą zadumę nad Iwaszkiewiczem. Czytelnicza podróż przez futurystów obfitowała w rozmaite przyjemne chwile, ale dopiero niezależny salon kobiecości Marii Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej szerzej otworzył oczy. Prawdę mówiąc wstyd się człowiekowi przyznać, że usnął nad awangardą, by pięknie otrzeźwieć przy Broniewskim i ciemno się zadumać przy światłach Liberta. I znów długa podróż przez nie robiące większego wrażenia gaje westchnień nieznanych nikomu osób, z małym zatrzymaniem się przy Czechowiczu, z ciekawym zdumieniem przy Szenwaldzie, spotkaniem — jakby to był ktoś ze znajomych na ulicy — z Gałczyńskim, aż nadeszło ostatnie skupienie — Miłosz.

Spowiadam się z wrażeń własnych, co nic może nie obchodzić czytelnika, niech jednak to mam na usprawiedliwienie, że nie wierzę w obiektywny osąd poezji. Nie piszę recenzji, więc mogę tak postąpić: podzielić się wrażeniami z lektury antologii, która jest niezwyczajnym zjawiskiem. Nie często bowiem można się zetknąć na wydawniczym rynku z czymkolwiek, co sumuje literackie życie z lat, które minęły. Nie wiem dlaczego (oto pytanie) lubujemy się w wymyślaniu przyszłości, nie wiemy co powiedzieć o chwili obecnej, a wstecz spoglądamy z pełnym kompleksów dąsem. Antologia Matuszewskiego i Pollaka ułatwia rozluźnienie mięśni twarzy. To już wszystko było i to bardzo dawno, przed siedmioma etapami, przed wielkimi bitwami. Można obecnie spokojnie pomyśleć o tamtej poezji... tylko, do jakiego stopnia myślenie przy poezji jest dozwolone?

Bo trzeba rozważyć taką sprawę. — Wiele z przeczytanych wierszy poznaje się po raz któryś z rzędu, a odbiór ich zależy od niejasnych, prawie podświadomych skojarzeń z chwilami dawno minionymi własnego życia. Nie wątpię, że każdy, kto czytuje wiersze od czasu młodości, łączy je z jakimiś własnymi chwilami, którym one kiedyś wtórowały. Chociażby wiersz o padającym deszczu Staffa (nie ma go w antologii), czy któryś z utworów Tuwima ma każdy z nas zapisany w sobie, z nałożonym na niego osobistym tekstem. I trudno oddzielić teraz po latach, co jest urokiem samego utworu, a co wspomnieniem uroku z nim związanego. Uporczywa lektura antologii wzbudziła więc we mnie świadomość smutku pisania wierszy, a może w ogóle zajmowania się sztuką. Nie po raz pierwszy tak się stało, ale tym razem specjalnie dotkliwie

odczułem jakby współczucie dla wszystkich parających się piórem w nadziei, że im się uda zamknąć w słowach coś takiego, co ich samych przeżyje. Przeżyło. Znaleźli się w antologii. Pytam jednak czy są w niej jako przykładowi autorzy mijających mód i prądów, czy jako twórcy wyzwoleni z uwarunkowań czasu?

Osobiście najcięższą dla mnie chwilą było rozczarowanie poetyką „Skamandra". Co się z nią stało? Zachwyty i bunty Tuwima, burzliwa radość ówczesnego Wierzyńskiego, Słonimski... Czytało się ich i czytało, a teraz brak już kontaktu. Przychodzi chwila, gdy człowiek mówi sobie — ścisnąć to mocno i cóż zostanie? Oczywiście powiedzieć tak może ktoś, kogo uwagi nie oplata już niewidzialna tkanka nastroju współodczuwania i współzaciekawienia. W moim wypadku już ona znikła. I chociaż zdaję sobie sprawę ile sprzeciwów bym usłyszał, gdybym miał przed sobą twarzą w twarz niezliczonych wielbicieli owych poetów, powiedzieć się ośmielam, że brakowało im wewnętrznej jakiejś treści, która by wiek im przedłużyła. Nie zabrakło jej Leśmianowi. Zupełnie jest to zdumiewające jak Leśmian rośnie i rośnie w miarę upływu lat. Z gąszczu wiotkich, aczkolwiek z pasją wygłaszanych zwrotek jego współczesnych, wyłaniają się zarysy skupionego, autonomicznego świata jego osobnych słów i nie pozorowanego dramatu. Siła poezji Leśmiana płynie z przerażenia istnieniem. W dodatku Leśmian, aczkolwiek tak bez reszty polski, ograniczony w swoim słownikowych bogactwie do encyklopedii łąk i pól, strumieni i słowiańskich baśni, przekracza wsiowość i pseudomiejskość innych poetów. Są większe miasta niż Warszawa, starsze niż Kraków, roślinność dziwniejsza niż nasza nad Wisłą. A przecież nie mogło tam być nigdzie Leśmiana, który przeżył do dna los człowieka w naszym krajobrazie. Leśmian jest polski i zarazem powszechny.

Starym, zaskorupiałym problemem naszego życia kulturalnego jest spór o polskość w literaturze, co wiąże się z kompleksem prowincjonalizmu i zaścianka. Nie można przeczyć żeśmy prowincją. Zmiana w rozumowaniu polegać może jednak na tym, że się pomyśli iż to wcale nieźle być prowincją. Proza Brunona Schultza też wyrosła z miasteczka leżącego na peryferiach świata — Leśmian ze swą łąką, a Schultz sklepem sukiennym ojca tak jakoś pokochali małe swoje miejsca, iż stały się im wielkie.

Nie na tę skalę, ale coś podobnego dzieje się ostatnio z Lechoniem. Jedna linijka „o Beatrycze, której nie ma" wróciła go pamięci. Romantyczne karmazyny od nowa poczynają się mienić i błyszczeć, może dlatego, że są ubiorami smutku, który przenika historię. Nauczyliśmy się na nią trzeźwiej patrzeć, więc nas nie razi już dźwięk ostróg w mazurze. Mazur staje się motywem, a nie rzeczywistością bezpośrednio odczuwalną i przeżywaną w kategoriach nieomal mistyczno-filozoficznych, jak niegdyś bywało. Mazur już może być z powrotem rekwizytem poezji wieku dwudziestego.

Broniewski. W końcu mógł sobie go ktoś zbrzydzić na skutek nawału lektur szkolnych i poszkolnych. W antologii znajdujemy wiersze dawne. Wśród nich *Magnitogorsk*:

I o Janie myślałem jeszcze
i gdzie Rzym, gdzie Krym, a gdzie Polska,
i płonęły w śledczym areszcie
wielkie piece Magnitogorska.

Broniewski przywodzi na myśl konieczność pewnej dyscypliny, która posiada moc przedłużania życia sztuce. W *Antologii* widać jak feerie porównań, żywia uczuć, wymyślność nastrojów gasną po latach. Dłużej pozostaje racjonalna konstrukcja wsparta o wzory dawne, o tradycje. Tak jest z Miłoszem, który łączył w poezji umiar z mądrością. A obok „tych większych" są inni, nie krzątający się ani po pobojowiskach, ani po kawiarniach. Ocaliła ich szczerość; szczęśliwy zbieg okoliczności; naiwność; siła przeżyć związanych z poczuciem przemijania, niedostałością i kruchością wszystkiego co było, jest i będzie. Zawsze mnie to intryguje, jak to właściwie jest, że banał przestaje być banałem, gdy postrzegamy go pod ludzką postacią. I właśnie tajemnicza przemiana wytartych słów, znanych konwencji, odziedziczonych form w poemat następuje wtedy, gdy w jakiejkolwiek warstwie istnienia poeta staje się bardziej — człowiekiem. Talent wspiera wtedy duchową indywidualność.

2

Przez parę dni we wrześniu nasza telewizja transmitowała przebieg Ogólnoeuropejskich Mistrzostw Lekkoatletycznych w Budapeszcie. W kinach był wyświetlany ostatnio film *Olimpiada w Tokio*. Skutki zmasowanej propagandy królowej sportu zauważyć można nawet na podwórkach i skwerach. Oglądałem już przechadzając się po swojej dzielnicy w Krakowie parę biegów na setkę i ćwiczenia w trójskoku po trawnikach.

Film o Olimpiadzie w Tokio zaliczany jest do najznakomitszych obrazów dokumentarnych wielkich reportaży, takich jak chociażby filmy Reichenbacha. W polskiej wersji językowej stracił on wiele na skutek sprawozdawczego gadulstwa. Sceny o niezwykłej ekspresji obrazu i kolorów interpretowane są w nim niby zwykła wizja telewizyjna, albo fonia radiowa, co niszczy nastrój, rozprasza uwagę, z sztuki robi sztuczki. *Olimpiada* wytrzymała i tę próbę. Parę sekwencji filmu pozostaje w pamięci na równi „z prawdziwymi filmami" stworzonymi w atelier. W tym reportażu decyduje o pięknie montaż i operowanie technicznymi możliwościami ruchomego obrazu. Zwalniana taśma przemienia ćwiczenia na drążku w balet, przygotowania do finałowego biegu na 100 metrów męż-

czyzn w akt dramatu, a zbliżenie twarzy płaczących na podium zwycięzców wzrusza widza jakby patrzył na kogoś z własnej rodziny. Rewelacyjną opowieść o maratonie rozgrywającym się na głównych ulicach największego z miast świata, na znakowanych biało magistralach z betonu, zaliczyć należy do najgłębszych przeżyć w czasie oglądania filmu. Każdy z nas jest na swój sposób maratończykiem, dlatego tak przejmujemy się biegiem Bikila Abebe. W japońskim mieście pokonuje trasę Etiopczyk, a uczucia wszystkich widzów całego świata oglądającego *Olimpiadę* towarzyszą mu do tej pory, jak gdyby maraton trwał nadal Podobną „mistyfikację" potrafi zrodzić jedynie sztuka. Czy poczucie braterstwa wszystkich ludzi wolno jednak nazywać mistyfikacją?

W filmie Kon Ichikawy przecięły się dwie perspektywy na walkę człowieka z sobą samym o stawkę, której nie da się zmierzyć. Zwycięscy olimpijczycy zostali udekorowani medalami, twórca filmu otrzyma z pewnością niejedną nagrodę. Nie odznaczenia jednak były celem, do którego ci ludzie zdążali. Celem było zwycięstwo, które odnieśli. Ale każde kolejne zwycięstwo jest zawsze kolejną klęską, ponieważ i w sporcie i w sztuce i w życiu możliwości wciąż są niewyczerpane. Zawsze istnieje to: dalej, wyżej, szybciej, ładniej i lepiej. Treścią reportażu Kon Ichikawy jest więc zmaganie z nieosiągalną doskonałością. Jego bohaterami są zarówno pokonani jak i zwyciężający. Myślę znów o antologii poezji dwudziestolecia. Czy z tego punktu widzenia nie jest ona również „reportażem z olimpiady", której nikt nie organizował, niemniej trwała ona i trwa nadal?

Marek Skwarnicki

LISTY DO REDAKCJI

Po powrocie z urlopu przeczytałam 144 nr „Znaku", a w nim znalazłam wzmiankę o sesji Klubu Inteligencji Katolickiej poświęconej „prekursorom odnowy religijnej". Trudno zrozumieć z drukowanych artykułów jaka była geneza i cel tej sesji, nawet jaki zakres. Bo jednak nie zaliczyłabym do prekursorów obecnej odnowy ani Semenenki, ani Norwida, który był po prostu w swojej twórczości głęboko świadomym katolikiem XIX wieku.

Czy ta sesja miała ambicję zgromadzenia w miarę możności danych o tych, którzy w początkach XX wieku byli rzeczywiście pierwszymi jaskółkami zaczynającego się odrodzenia religijnego? Sprawa bardzo poważna, wobec tego że na skutek kataklizmu II wojny zaginęło wiele materiałów i odeszło całe pokolenie, które mogło by świadczyć.

Konkretnie myślę o ks. Stanisławie Miłkowskim (1881—1961), chyba pierwszym, który wróciwszy do Wilna w 1908 roku z niestety niezakończonymi studiami we Fryburgu rozpoczął pracę duszpasterską, pełną zasług. Ks. Kardynał Wyszyński określił ks. Miłkowskiego, po otrzymaniu wiadomości o jego śmierci jako „kapłana wielkich cnót i wielkich zasług". Praca jego była tchnieniem w martwe, senne religijne życie Wilna nowych prawd, które po latach bólu i trudu dopiero w Dwudziestoleciu zaczęły zyskiwać prawa. Wtedy pojawili się inni ludzie, którzy zaczęli to samo głosić i zbierać co posiali inni. W początkach określane to było jako „szaleństwo" a nawet jako „herezja" — właśnie to, co wybuchło na Soborze i znalazło sformułowanie w enuncjacjach Piusa XII, Jana XXIII i Pawła VI.

Ks. Miłkowski zaprzyjaźniony z ks. Korniłowiczem i ks. Kardynałem współpracujący z nimi w organizacjach, mających na celu odrodzenie kleru był może mniej szczęśliwym ich partnerem. Zaczął wcześniej, przebijał się przez najtwardsze złogi i skamieliny spuścizny po XIX wieku. Niemniej był na pewno prekursorem w Wilnie: odrodzenie ewangeliczne, liturgiczne, idea ekumeniczna, formowanie apostołów świeckich, próby odrodzenia kleru, pierwszy dom rekolekcyjny, którego był założycielem, wszystko to było głoszone i zaczynane przez tego nieznużonego człowieka, do końca życia pełnego młodzieńczego zapału dla każdej dobrej i świętej sprawy. A jednocześnie klasa duszpasterska: właśnie ta, która dziś może być wzorem. Będąca jednocześnie świadectwem świętości i bogactwa życia charyzmatycznego.

Gdyby Was to zainteresowało mogłabym służyć innymi danymi przeze mnie posiadanymi.

Halina Wężyk-Wielawska

SOMMAIRE

CHRONIQUE

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Cena zł 12.—

ZNAK

MIESIĘCZNIK